Buku ini
tidak diperjual-belikan.

Dr. Supriyanto, Lc., M.S.I.

TURĀS
DALAM PANDANGAN
Zaki Naguib Mahmud

STAIN PRESS PURWOKERTO

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PROF. K.H. SAIFUDDIN ZUHRI

PURWOKERTO – INDONESIA

TURĀS
DALAM PANDANGAN
Zaki Naguib Mahmud

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002
tentang Hak Cipta

Lingkup Cipta
Pasal 2

1. Hak cipta merupakan hak ekslusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaanya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana
Pasal 72

1. Barangsiapa dengan sengaja atau tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 29 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah) atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelangaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Buku ini tidak diperjual-belikan.

SPESIFIKASI CETAK BUKU
Turās Dalam Pandangan
Zaki Naguib Mahmud
Karya : Dr. Supriyanto, Lc., M.S.I.
Ukuran : 16 x 24 cm
Jenis Kertas Cover : Ivory 230 gram
Jenis Kertas Isi : Book Paper 57 gram
Cetak Cover : Full Color
Cetak Isi : Hitam Putih
Laminasi Cover : Doff
Jilid Buku : Soft Cover
Kemasan : Plastik Shrink
Jumlah Halaman : 166 + viii
Oplah : 250 exp

Dr. Supriyanto, Lc., M.S.I.

TURĀS
DALAM PANDANGAN
Zaki Naguib Mahmud

TURĀS DALAM PANDANGAN
ZAKI NAGUIB MAHMUD

Penulis: Dr. Supriyanto, Lc., M.S.I.

All rights reserved
Hak cipta dilindungi Undang-undang, dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku tanpa izin tertulis dari penerbit.

Cetakan Pertama, Desember 2017
ISBN : 978-602-50771-4-2
Editor : Arif Hidayat
Desain Cover : Rolas E nem
Tata Letak : Anas Abdurrahman

Penerbit STAIN Press
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Purwokerto
Jl. A. Yani No. 40-A, Purwokerto
Telp. (0281) 635 624, Fax. (0281) 628 250
E-mail: support@stainpress.com
stainpress2003@gmail.com
Website: http//www.stainpress.com
www.iainpurwokerto.ac.id

Perpustakaan Nasional : Katalog dalam Terbitan (KdT)
TURĀS DALAM PANDANGAN
ZAKI NAGUIB MAHMUD

Penulis: Dr. Supriyanto, Lc., M.S.I
Cet.1 – Penerbit STAIN Press, Purwokerto, Desember 2017
Editor : Arif Hidayat
166 halaman + viii ; 16 x 24 cm
ISBN : 978-602-50771-4-2
I. Turās I. Judul
II. Supriyanto

PENGANTAR PENULIS

Puji dan syukur penulis panjatkan kepada Allah swt yang telah memberikan nikmat dan anugrah-Nya. Dengan kekuatan dariNya pula penulisan buku ini dapat diselesaikan. Salawat dan salam semoga senantiasa melimpah kepada Nabi Agung Muhammad saw Sang Pembawa kabar gembira untuk alam semesta.

Dalam konteks sejarah, Islam pernah berada pada posisi terdepan dalam hal kemajuan umatnya. Namun ketika berbicara pada ranah "kekinian" jejak-jejak kemajuan tersebut seolah sirna oleh ketertinggalan umat Islam dewasa ini yang seperti terputus sama sekali dengan sejarah kejayaannya di masa lampau. Beberapa teori dan ide telah lahir dari banyak pemikir muslim untuk mengangkat kembali peradaban Islam. Salah satunya adalah ide mengenai pembaharuan (*tajdīd*) dan bersikap adil terhadap peninggalan masa lalu (*turās*). Zaki Naguib Mahmud adalah salah seorang tokoh yang selalu istiqāmah menyeru agar umat Islam bangkit dan merubah pola nalarnya. Bangkit dari ketertinggalan dengan merubah pola nalar yang sangat bias takhayul dan khurāfat, menjadi kemampuan berpikir kritis, rasional, dengan tanpa menghilangkan nilai-nilai luhur yang ditinggalkan oleh masa lalu.

Dengan menggunakan logika positivisme, Zaki telah mempersiapkan dirinya untuk mencerahkan akal pikiran masyarakat, dan membuang segala yang tidak rasional dan ilmiah dalam masyarakat. Dalam konteks ini, Zaki adalah salah satu pemikir muslim yang terpengaruh oleh cara berpikir orang-orang Eropa dan berusaha menerapkannya pada masyarakat Arab muslim. Ia tidak sadar bahwa alam pikiran Eropa memiliki background budaya, keilmuan, dan juga peradaban yang berbeda dengan dunia Arab-Islam. Perbedaan kultur dan latar belakang budaya inilah yang menyebabkan upaya meng-Eropa-kan dunia Arab gagal.

Zaki sendiri kemudian mundur teratur dari frame logika positivismenya, dan kemudian *concern* kembali kepada tradisi dan peradaban Arab Islam sebagai wujud dari jiwa nasionalismenya.

Zaki dipandang kurang matang dalam penggunaan metode berpikirnya, terutama penggunaan logika positivisme ketika membaca tradisi dan ajaran Islam. Ia juga dilihat inkonsisten dalam mempergunakan piranti berpikir ini. Buktinya, ia kemudian berbalik arah setelah sebelumnya begitu semangat untuk menerapkan tradisi Eropa di dunia Arab Islam, kemudian akhirnya berbalik menyerukan untuk kembali kepada tradisi Arab Islam, hanya saja dengan pembacaan yang kritis.

Pemikiran yang ada dalam buku ini, berusaha menjelaskan konsep pemahaman *turās* dalam wacana keilmuan Islam Arab dan juga kaitannya dengan pemahaman *turās* dan pergeserannya dalam wacana keilmuan Islam Keindonesiaan, terutama pesantren salaf. Selain itu, dalam ulasan-ulasan secara rinci ada gambaran tentang kekayaan khazanah pemikiran Islam, sehingga dapat ikut memberikan informasi tentang warna-warni tafsir keagamaan. Untuk internal muslim diharapkan dapat menumbuhkan keberagamaan yang sejuk. Bagi kalangan eksternal Islam diharapkan dapat memberikan informasi positif tentang dinamika perkembangan pemikiran Islam.

Penulis sampaikan penghargaan setinggi-tingginya untuk semua pihak, teriring do'a semoga Allah membalasnya dengan yang lebih baik. Akhirnya dengan segala keterbatasan yang ada, penulis berharap dengan penuh keyakinan, semoga buku ini membawa manfaat. Kepada Allah jauhlah semua bermuara, dan Dialah sebaik-baik tempat bermuara.

DAFTAR ISI

Pengantar Penulis ..... **v**
Daftar Isi ..... **vii**
Pengantar **1**
Konsep Teoritik Pemikiran Islam **7**
A. Tipologi Pemikiran Islam 7
B. Kritik Epistemologi 13
C. Teori Perubahan Sosial 15
Dinamika *Turās* dalam Diskursus Keilmuan Islam **19**
A. Pergulatan Makna *Turās* 19
B. *Turās* Dan *Tajdīd* dalam Diskursus Keilmuan Islam 21
C. Perspektif Para Pemikir Islam Tentang *Turās* dan *Tajdīd* 33
Zaki Naguib Mahmud dalam Pemikiran Filsafat **45**
A. Fase Pemikiran Zaki 49
B. Kritik Sosio-Kultural dalam Pemikiran Zaki 55
Zaki Naguib Mahmud dan Konstruksi Pemikirannya **61**
A. Proyek "Revolusi Pemikiran" 61
B. Konsep Realitas: Stasiun Pemikiran yang Terakhir 83
C. Pembaharuan Pemikiran Keagamaan 84
Konstruksi *Turās* Zaki Naguib Mahmud **93**
A. Pola Pembacaan *Turās* Menurut Zaki 93
B. Perjalanan Akal dalam *Turās* Arab Islam 96
C. Manusia dalam *Turās* Islam 98

Al-Ma'qūl dan _Al-Lā Ma'qūl_ dalam _Turās_ Islam 103

A. _Al-Ma'qūl_.....103

B. _Al-Lā Ma'qūl_ 127

Turās Zaki dalam Diskursus Keislaman Kontemporer dan Tawaran Baru..... 133

A. _Turās_ Zaki dalam Diskursus Keislaman Kontemporer.....133

B. Tawaran Baru Pemikiran Filsafat Islam; Buah Perjalanan Panjang Pemikiran Zaki.....135

Kritik Terhadap Pemikiran Zaki 151

Daftar Pustaka 157

Biodata Penulis..... 165

****

1

PENGANTAR

Isu pembaharuan (*tajdīd*) dan kebangkitan (*sahwah, nahdah*) Islam semakin santer terdengar di berbagai belahan dunia.[1] Bukan hanya di kalangan umat muslim, isu tersebut dilontarkan juga oleh pemikir non-muslim seperti Samuel P. Huntington. Ia menulis tentang kebangkitan Islam yang juga menunjukkan bahwa "Islam adalah jalan keluar" dari persoalan-persoalan moralitas, identitas, makna, dan keyakinan.[2] Kebangkitan tersebut menjadi semakin nyata pasca keruntuhan kekuatan negara-negara sosial-komunis Barat. Huntington melihat Barat tidak bermasalah dengan Islam, kecuali kepada para fundamentalis dan ekstrimis.[3]

Kebangkitan Islam tersebut memasuki berbagai lini seperti penguatan gagasan kebangkitan agama dan ilmu pengetahuan dengan memimpikan integrasi agama dan sains. Proyek besar Islamisasi ilmu pengetahuan, misalnya dimotori oleh Naguib al-Attas (L.1931), Sayyid Husein Nashr (L.1933), Ismail Raji Al-Faruqi (1921-1986) dan kawan-kawan. Di dunia

1 Al-Jabiri sempat memberi komentar atas pemakaian istilah *al-sahwah al-Islāmiyah* (kebangkitan Islam). Ia berpendapat lebih tepat menggunakan istilah *tajdīd* (pembaharuan) untuk maksud yang dituju. Menurutnya, istilah *tajdīd* jelas merupakan konsep otentik dalam kamus Islam, serta merujuk pada pengertian yang lebih bersifat substantif. Berbeda dengan istilah *sahwah*, yang selain tidak dikenal dalam kamus Islam (konsep yang dibanggakan dalam tradisi Arab-Islam), juga hanya merujuk pada pengertian yang lahiriyah atau permukaan saja. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 123. Lihat juga, Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Wijhah Nazar: Nahw I'ādah Binā' Qadāya al-Fikr al-'Arabi al-Mu'āsir* (Beirut: Markaz Dirāsat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1994), 40.

2 Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia,* terj. M. Sadat Ismail, cet. Ke-11 (Jakarta: Qalam, 2009), 201-202.

3 Clinton Bennett, *Muslim and Modernity* (New York, London: Continuum, 2005), 11.

Barat misalnya ada Ian G. Barbour[4] dan Holmes Rolston[5] yang banyak menulis gagasan tentang sains dan agama. Walaupun tulisan mereka masih didominasi kajian eksistensi Tuhan (agama) dalam fenomena alam semesta. Barbour misalnya menulis "Tuhan dan Alam",[6] "Allah dan Alam",[7] serta Tuhan dan Alam".[8] Sedangkan Rolston menulis "Nature, History, and God", sebagai bab penutup dalam karya monumentalnya, *Science and Religion.*[9]

Jika melihat gagasan Barbour dan Rolston, maka Islam sangat komplementer dalam perspektif agama dan sains. Terdapat sistem keyakinan komprehensif dan utuh dalam Islam, pada wilayah yang profan dan yang gaib, sistem nilai, dan dasar-dasar dari ilmu pengetahuan. Norma Islam yang tercermin dalam al-Qur'an dan Hadis banyak memuat sistem penciptaan alam semesta, sistem dan norma jual beli, serta nilai-nilai yang baik dalam aktivitas-aktivitas ekonomi.

Ranah kehidupan yang lain juga tidak lepas dari sentuhan-sentuhan pembaharuan ini. Dalam ranah hukum Islam, misalnya, ada nama Muhammad Syahrūr (L.1938) dengan teori *limit*-nya yang merespons keadaan zaman yang pelik ini.[10] Baginya, dunia hukum Islam tidaklah terkungkung seperti tahanan dalam penjara. Hukum Islam bebas bergerak selama dalam batas-batas yang ditentukan. Batasan itu adalah Nabi Muhammad, yang merupakan inspirasi awal untuk melakukan sesuatu. Nabi Muhammad adalah penafsir pertama atas kondisi sosial dunia ini.

---

4 Ian Barbour adalah Guru Besar Fisika dan Theologi, Carleton College, Amerika Serikat.

5 Holmes Rolstron III adalah Profesor Filsafat di Colorado State University. Ia pernah mengkaji etika menurut Augustine, Ghazali, Sankara, dan Nagarjuna. Ia juga anggota the American Academy of Religion.

6 Ian Barbour, *Juru Bicara Tuhan; Antara Sains dan Agama (When Science Meets Religion*), terj.: E.R. Muhammad, cet. ke-2 (Bandung: Mizan, 2002), 273-318.

7 Ian Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama,* terj.: Armahedi Mahzar (Bandung: Mizan, 2005), 270-302.

8 Ian Barbour, *Isu Dalam Sains dan Agama (Issue in Science and Religions),* terj.: Damyanti dan Ridwan (Yogyakarta: UIN Suka Press, 2006), 589-639.

9 Holmes Rolstron III, *Science and Religion* (New York: Random House, 1987), 297-345. Lihat juga Holmes Rolston III, *Ilmu dan Agama Sebuah Survey Kritis* (Yogyakarta: UIN Suka Press, 2006), 439-512.

10 Muhamad Syahrūr, seorang pemikir kelahiran Damaskus 1938 ini dikenal melalui "teori batas" dalam masalah aurat, waris, dan sebagainya. Beberapa karyanya, seperti *Al-Kitāb wa al-Qur'ān* (1990), *Al-Dawlah wa al-Mujtama'* (1994), *Al-Islām wa al-Imān* (1996), *Nahwa Usūl Jadīdah li al-Fiqhi al-Islāmi* (2000), serta *Tajfīf Manābi' al-Irhāb* (2008) sangat dikagumi kalangan muslim liberal, khsusnya di Indonesia. Bahkan beberapa karyanya telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia sebagai rujukan utama agenda liberalisasi studi Islam di Indonesia.

Dalam ranah teologi, sebut saja Asghar Ali Engineer (1939-2013)[11] dengan teologi pembebasannya yang mencoba membaca keterbelakangan Islam dari Barat. Ia menggugat teologi klasik yang hanya berkutat pada pembebasan Tuhan dan menghadirkan teologi kepasrahan. Baginya, keterbelakangan dan ketertindasan umat Islam dikarenakan teologi yang tidak membebaskan. Untuk itu, ia menawarkan teologi pembebasan, suatu teologi yang tidak hanya untuk "membela" Tuhan, tetapi juga untuk "membela" manusia. Untuk hal ini, Asghar Ali Engineer meneliti *turās* untuk dicari nuansa pembebasannya dan mendialogkan dengan realitas kekinian. Di samping itu, terdapat nama Hassan Hanafi (L.1934) dengan teologi antroposentrisnya, juga Riffat Hassan (L.1943) dan Fatima Mernissi (L.1940) dengan konsep teologi yang sensitif gender.

Sebagai salah satu produk *samawi,* Islam butuh mengejawantah di muka bumi. Warna teosentris yang tampak pada berbagai aliran dan pemikiran Islam pada masa lampau, haruslah dilanjutkan dengan program pembumian yang antroposentris. Islam edisi langit hanya Allah, dan mungkin Malaikat Jibril yang mengetahuinya. Manusia hanya dapat menangkap Islam edisi bumi, itu pun bergantung kepada latar belakang masing-masing.

Pengejawantahan Islam di muka bumi dalam berbagai tampilan dan wajah, serta pengelompokan umat Islam ke dalam berbagai kelompok dan aliran merupakan realitas yang tak terbantahkan. Agama itu *multi faces,* punya banyak warna.[12] Terdapat kelompok-kelompok konservatif-fundamentalis di satu kutub, dan kelompok-kelompok liberal di kutub yang lain.[13] Pihak pertama menghendaki Islam terus tampil otentik dan murni. Sementara pihak kedua menghendaki penyesuaian-penyesuaian dengan perkembangan zaman. Di antara dua kutub tersebut bertebaran kelompok-kelompok Islam lainnya. Pembaharuan merupakan salah satu upaya untuk menyesuaikan ajaran-ajaran Islam yang kontekstual.

---

11 Asghar Ali Engineer adalah seorang Muslim India. Ia adalah seorang pemikir, penulis sekaligus aktivis. Pemikirannya yang paling dikenal adalah mengenai Islam dan teologi pembebasan. Asghar lahir pada 10 Maret 1939 di Salumbar, Rajastan India. Ayahnya, Shaikh Qurban Hussain adalah seorang ulama pemimpin kelompok Daudi Bohras. Sewaktu belajar Tafsir dan Ta'wil al-Qur'an, Fikih, Hadis, dan Bahasa Arab, ia juga banyak membaca karya-karya Bettrand Russel dan Karl Marx. Ia mengaku telah membaca buku *Das Kapital* karya Marx dan hal itu banyak mempengaruhinya.

12 Lihat A Norma Permata, *Metodologi Studi Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 1.

13 Arti kata Islam liberal tidak selamanya jelas. Leonard Binder memberinya arti "*Islamic political liberalism*" dengan penerapannya pada negara-negara Muslim di Timur Tengah. Greg Barton lebih memilih menggunakan istilah "*Islamic liberalism*". Ia mengatakan bahwa Islam liberal di Indonesia sama dengan pembaruan Islam atau Islam neo-modernis. Lihat, Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1999).

Menurut Harun Nasution (1919-1998), terdapat dua tipe pembaharuan. *Pertama,* pemurnian atau purifikasi ajaran Islam sesuai dengan waktu turunnya kepada Muhammad. *Kedua*, kontekstualisasi ajaran Islam sesuai perkembangan zaman.[14] Sedangkan kontekstualisasi didasarkan pada Islam yang turun pada saat nabi dalam kondisi sosio-historis tertentu, maka dalam perkembangan selanjutnya ajaran Islam yang dikemas dalam teks-teks keagamaan harus dipahami seiring dengan konteks perkembangan zaman.

Paradigma kontekstualisasi ajaran Islam telah melahirkan banyak tokoh dan gerakan. Seperti gerakan Mujahidin, Sayyid Ahmad Khan, dan juga Muhammad Ali Jinnah, dan Muhammad Iqbal di India dan Pakistan. Di Mesir lahir tokoh seperti Jamaluddin Afgani, Muhammad Abduh Rasyid Ridha, Ali Abdurrazik, Amin Al-Khuli, Zaki Naguib Mahmud, Toha Husein dan lain-lain.

Di kalangan muslim, isu pembaharuan dan kebangkitan ini berawal dari pertanyaan besar ketika melihat realitas dunia menggambarkan umat Islam di berbagai belahan dunia tertingal oleh perkembangan umat lain. Maka pertanyaan "Mengapa umat Islam terbelakang, dan umat lain maju?" menjadi sebuah pekerjaan rumah bagi kalangan umat Islam. Upaya mencari jawaban dari pertanyaan itulah yang kemudian salah satunya menjelma menjadi pertanyaan lanjutan "Bagaimana sikap kita terhadap tradisi (*turās*), dan bagaimana juga sikap kita terhadap perkembangan-perkembangan lainnya (modernitas, kekinian dan lainnya)?"

Di antara tokoh pemikir muslim yang memiliki *concern* dan konsisten mengusung isu pembaharuan pemahaman keberagamaan Islam dan getol berupaya mendialogkan tradisi Islam dengan perkembangan zaman, menggali makna-makna terdalam dalam *turās* dan menjadikannya alternatif jalan keluar adalah Zaki Naguib Mahmud (1902-1993).

Kehadiran buku ini adalah sebagai upaya untuk mengangkat pemikiran Zaki Naguib Mahmud, sehingga khazanah pemikiran Islam kontemporer, khususnya tentang *turās* dan *tajdīd* bisa semakin kaya dan lengkap.

Ada beberapa alasan mengapa pemikiran Zaki penting untuk dibahas, bukan pemikiran dari tokoh-tokoh lain yang dalam perspektif

14 Harun Nasution membahas isu pembaharuan yang terjadi di dunia Islam dengan lugas dan mudah dipahami. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan Pemikiran Islam* (Bandung: Bulan Bintang, 1979). Lihat juga Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 2009), 91-111.

umum lebih populer. *Pertama*, Zaki adalah sosok pembaharu Mesir yang gagasannya tidak banyak diketahui orang. Orisinalitas pemikirannya seperti tertutup oleh kebesaran nama Hasan Hanafi, al-Jabiri, Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, dan yang lainnya. Padahal, berbicara mengenai kritik terhadap pemikiran Arab (Islam) dan juga penggunaan *term* nalar atau akal Arab, Zaki adalah pelopornya. Zaki telah menggunakan *term al-'aql al-'arabiy* (nalar arab) dan mengkritiknya sebelum *term* tersebut dipopulerkan oleh Al-Jabiri.

Kedua, pemikiran Zaki bergerak dinamis seiring dengan perubahan yang ada di sekitarnya. Karena itu, Zaki dianggap oleh beberapa orang sebagai tokoh yang mengalami inkonsistensi pemikiran. Pada fase awal kehidupan intelektualnya, Zaki pernah berambisi untuk menjadikan Barat (Eropa) sebagai alternatif solusi kemunduran bangsa Timur. Hanya saja hal ini kemudian berubah seiring perubahan kematangan pemikirannya. Zaki justru menyerukan agar umat Islam kembali kepada tradisi (*turās*) yang dimiliki.

Seruan Zaki agar umat Islam kembali kepada tradisi dapat dipahami sebagai ikhtiar untuk menjadikan tradisi (*turās*) sebagai media untuk menyelamatkan bangsa Arab (Islam) dari kemunduran sekaligus menjadi media untuk menggali cara pandang baru terhadap kehidupan di masa sekarang dan yang akan datang.

Umat Islam dapat belajar dari para pendahulunya tentang cara mereka mencari solusi untuk permasalahan yang dihadapi. Persoalan kehidupan biasanya memiliki simpul-simpul yang sama. Sejarah mengajarkan cara para ulama salaf dengan cemerlang menjawab tantangan zamannya. Dengan membaca karya-karya para pendahulu, umat Islam dapat memilih dan memilah hal-hal yang cocok dan sesuai dengan masa kini.

Ketiga, Zaki di kalangan pengkaji pemikiran Islam dijuluki dengan filsuf *al-udabā' wa adīb al-falāsifah*, (*the philosopher of authors and the author of philosophers*). Julukan ini diberikan karena perhatiannya terhadap pengembangan pemikiran-pemikiran filosofis serta semangatnya dalam melakukan kritik sosial-budaya. Tidak kurang dari 40 karya ia hasilkan dan dipublikasikan. Karena kegigihan perjuangannya pula, Imam Abdul Fattah menjulukinya dengan Socrates dari Mesir. Zaki adalah orang pertama yang mencoba menata berbagai pemikiran filosofis yang berserakan mulai dari ide-ide kebebasan Rifa'ah Thahtawi sampai pengembangan nalar rasional-ilmiahnya Taha Husein dalam kemasan

filsafat Arab dengan prinsip dualisme yang khas, baik secara epistemologis maupun ontologis.[15] Julukan Socrates dari Mesir dapat dianalogikan dengan julukan filsuf muslim pertama bagi Al-Kindi. Al-Kindi bukanlah orang Islam pertama yang mengenal filsafat, tapi ia adalah orang muslim pertama yang mengajar filsafat dan menata ajaran-ajaran filsafat secara sistematik dalam berbagai risalah.

Keempat, Zaki sangat dekat dengan pemikiran Barat modern. Hal ini terbukti dari kesibukannya mengajar, tidak hanya di negara-negara Arab tetapi juga di Amerika dan beberapa negara Eropa. Bahkan Zaki diangkat menjadi salah seorang penasehat kebudayaan di Washington. Menariknya dari sosok Zaki adalah kemampuannya belajar dari kemajuan bangsa Barat tanpa harus kehilangan tradisinya sebagai orang Timur-Islam. Kemampuannya bersinergi dengan dua budaya yang berbeda ini membuatnya diposisikan sejajar dengan tokoh Shakesper di Inggris, atau Foultair di Perancis.[16] Bahkan, ketika Abbas Mahmud Al-Akkad ditanya siapa tokoh yang paling bagus dalam menerjemahkan karya Shakespear, ia menjawab dengan tanpa ragu, yaitu Zaki Naguib Mahmud.[17] Persoalannya adalah, Zaki tidak begitu populer di kalangan masyarakat muslim, namanya seolah tenggelam di bawah bayang-bayang nama besar seperti Hasan Hanafi, al-Jabiri, Arkoun, Syahrour, dan sebagainya.

Keempat alasan di atas, bagi penulis, cukup untuk menjadi pertimbangan dalam membahas Zaki Naguib Mahmud beserta pemikirannya. Umat Islam harus mengetahui bahwa sosok Zaki telah berkontribusi besar dalam memajukan pemikiran Islam. Bahkan, ide dan pemikirannya sangat orisinil sehingga sudah sepatutnya disejajarkan dengan pemikiran tokoh-tokoh lain yang lebih populer.

****

15 Imām Abdul Fattāh, *Rihlah Fī Fikri Zaki Naguib Mahmūd* (Kairo: Al-Majlīs al-A'lā li ats-Tsaqāfah, 2001), 206.

16 Atīf 'Iraqi, *Ra'id At-Tanwīr Zaki Naguib Mahmūd* (Kairo: Dār al-Hani li at-Tiba'ah wa an-nasyr, 2007), 10.

17 *Ibid.,* 16.

2

KONSEP TEORITIK PEMIKIRAN ISLAM

A. TIPOLOGI PEMIKIRAN ISLAM

Ketika persoalan perspektif mengenai *turās* dan *tajdīd* telah melembaga menjadi sebuah "mazhab pemikiran", maka keberadaannya harus dipandang sebagai varian dari diskursus yang berkembang di dunia pemikiran Islam, khususnya di tanah Arab dewasa ini. Menurut A. Lutfi Syaukani, setidaknya ada tiga tipologi yang berkembang di kalangan pemikir Arab kontemporer (pasca 1967) menyangkut persoalan tradisi dan modernitas, yaitu:[1]

Pertama, tipologi transformatik.

Tipologi ini mewakili para pemikir Arab yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional dan ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang. Karena itu, harus ditinggalkan.

Kelompok ini diwakili pertama kali oleh pemikir-pemikir Arab dari kalangan Kristen, seperti Shibli Shumayl (1860-1917), Farah Antun (1874-1922) dan Salāmah Mūsā (1887-1958). Kini, kelompok itu diteruskan oleh pemikir-pemikir yang kebanyakan berorientasi pada

1 Luthfi Assyaukany, *"Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam",* dalam *jurnal Ulumul Qur'an*, nomor 1, vol. V 1994.

Marxisme seperti Thayyib Tayzini, Abdullah Laroui (L.1935) dan Mahdi Amil (1887-1936), disamping pemikir-pemikir liberal lainnya seperti Fuad Zakariyya (1927-2010), Adonis (L.1930), Zaki Naguib Mahmud (pada fase kedua perkembangan pemikirannya), Adil Daher dan Qunstantine Zurayq (1909-2000).

Kedua, tipologi reformistik.

Ide dasar dari kelompok ini adalah reformasi pemikiran dengan cara melakukan penafsiran-penafsiran keagamaan baru yang dipandang lebih hidup serta sesuai dengan semangat dan tuntutan zaman. Dalam perkembangannya, kelompok ini bermetamorfosis menjadi dua aliran pemikiran: *pertama*, para pemikir yang memakai metode pendekatan *rekonstruktif*, yaitu melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali. Hal ini, menurut mereka harus dilakukan agar tradisi suatu masyarakat (agama) dapat tetap hidup di zaman yang serba modern dan rasional. Upaya yang harus dilakukan adalah dengan membangun kembali secara baru (*i'ādah buniyat min jadid*) tradisi tersebut menggunakan kerangka modernitas yang berpijak pada nilai-nilai rasional. Cara pendang seperi ini tentu berbeda dengan kelompok tradisionalis yang lebih memprioritaskan metode "pernyataan ulang" atas tradisi masa lalu. Menurut kalompok tradisionalis, seluruh persoalan umat Islam sebenarnya pernah dibicarakan oleh para ulama terdahulu. Karena itu, tugas kaum muslim sekarang hanyalah menyatakan kembali apa-apa yang pernah dikerjakan oleh pendahulu mereka.

Pada akhir abad kesembilan belas dan awal-awal abad kedua puluh, kecenderungan berpikir rekonstruktif diwakili oleh para reformer seperti al-Afghani (1838-1897), Muhammad 'Abduh (1849-1905) dan al-Kawākibi (1854-1902). Di era sekarang, kecenderungan tersebut tampaknya dapat dinisbatkan pada tokoh-tokoh reformis seperti Hasan Hanafī (L.1935), Muhammad Imārah (L.19310, Muhammad Ahmad Khalafallah (1916-1991), Hasan Saab (l.1922) dan Muhammad Nuwayhi (1917-1980).

Kedua, pemikir reformis yang lebih memilih model pemikiran *dekonstruktif*. Kecenderungan berpikir dekonstruksi merupakan fenomena baru dalam dunia pemikiran Arab kontemporer. Para pemikir dekonstruktif terdiri dari para pemikir Arab yang dipengaruhi oleh gerakan (*post*) strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida dan

Gadamer. Di dunia Arab, mereka yang dapat dikelompokkan ke dalam tipe pemikir dekonstruktif adalah Mohammed Arkoun (1928-2010) dan Mohammed Abid Jabiri (1935-2010), M. Bennis (L.1948), Abdul Kebir Khetibi (1938-2009), Salim Yafut, Aziz Azmeh (L.1947) dan Hashim Shaleh. Kedua kecenderungan dari tipologi reformistik ini mempunyai tujuan dan cita-cita yang sama, hanya saja metode penyampaian dan pendekatan masalah mereka yang berbeda. Jika kecenderungan rekonstruktif mencoba membangun kembali tradisi yang sudah ada dengan nilai-nilai kemodernan, maka kecenderungan dekonstruktif lebih jauh dan radikal dari upaya tersebut, yaitu hanya akan mengakui dan mempercayai tradisi selama ia bisa disesuaikan dan diselaraskan dengan tuntutan modernitas.

Tidak seperti kelompok transformatik yang sangat radikal dalam menyikapi *turās*, para pemikir dari kalangan reformistik masih percaya dan menaruh harapan penuh kepada *turās*. Jika bagi kalangan transformatik *turās* harus ditransformasi ke dalam nilai-nilai modernitas dan rasionalitas, maka bagi kalangan reformis, hal tersebut tidak perlu dilakukan. Tradisi atau *turās* menurut mereka tetap akan relevan untuk era modern selama ia dibaca, diinterpretasi dan dipahami dengan standar modernitas, tanpa harus bertransformasi.

Ketiga, tipologi pemikiran ideal-totalistik.

Ciri utama dari tipologi ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini sangat *committed* dengan aspek religius budaya Islam. Proyek peradaban yang hendak mereka bangun adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban. Mereka menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sendiri sudah cukup, mencakup tatanan sosial, politik dan ekonomi. Menurut kelompok pemikir dari tipologi ini, Islam tidak butuh lagi kepada metode dan teori-teori dari dunia luar (Barat). Mereka menyeru kepada keaslian Islam *(al-asālah),* yaitu Islam yang pernah dipraktekkan oleh Nabi dan keempat Khalifahnya.

Para pemikir yang mewakili tipologi ideal-totalistik ini tidak percaya, baik kepada metode transformasi maupun reformasi. Karena yang dituntut oleh Islam, menurut mereka adalah kembali kepada sumber asal *(al-awdah ilā al-manba)* yaitu al-Qur'an dan Hadits. Dalam banyak hal, metode pendekatan mereka kepada *turās* dapat disamakan dengan kaum tradisionalis. Kendati demikian, mereka tidak menolak pencapaian

modernitas, karena apa yang telah diproduksi oleh modernitas (sains dan teknologi) tidak lebih dari apa yang pernah dicapai oleh kaum muslim pada era kejayaan dulu.

Para pemikir yang mempunyai kecenderungan berpikir ideal-totalistik adalah para pemikir-ulama seperti Muhammad Gazāli (1917-1996), Sayyid Qutb (1906-1966), Anwār Jundi, Muhammad Qutb (1919-2014), Saīd Hawwā (1935-1989) dan beberapa pemikir Muslim yang berorientasi pada gerakan Islam politik.

Dengan cara pandang yang sedikit berbeda, Ibrāhim Abū Rabī' juga menyusun sebuah sketsa pemikiran Arab modern yang layak untuk dicermati.[2] Ketika memperbincangkan kemandegan yang terjadi dalam dunia Islam di berbagai bidang yang berujung pada lahirnya kondisi sosial umat Islam harus menjadi terbelakang dan tertinggal Abū Rabī' meyakini bahwa ada beberapa persoalan krusial yang perlu untuk dipecahkan bersama oleh umat Islam, yaitu: 1) bagaimana seharusnya sikap umat Islam (Arab) dalam menghadapi tantangan modernitas dan tuntutan tradisi (*turās*)? 2) bagaimana menjadi seorang muslim yang otentik di satu sisi, dan sekaligus menjadi modern pada saat yang sama?, serta 3) bagaimana menafsirkan tradisi Islam dalam konteks sosial politik kontemporer?

Berbagai pemikiran kemudian muncul untuk menemukan jawaban atas beberapa pertanyaan di atas. Dalam skala yang lebih *massive*, pemikiran-pemikiran ini kemudian menjelma menjadi kelompok-kelompok, yang oleh Abu Rabi dipetakan menjadi:

1. Orientalisme

Mereka adalah sarjana-sarjana Barat yang memiliki *concern* terhadap kajian keislaman. Menurut mereka, akar masalah kemunduran umat Islam adalah epistemologi nalar Arab yang tertutup dan karakter masyarakat Arab yang juga tertutup.

Solusi yang mereka tawarkan adalah westernisasi atau meniru Barat seutuhnya. Dalam konteks epistemologi dan karakter, harus ada perubahan dari Arab-Islam menjadi Barat-Eropa. Hal ini, menurut Louis Gardet, harus dilakukan karena karakter Islam tidak dapat mengakomodasi perubahan.

2 Ibrahim M Abu Rabi', *Intellectual Origins Of Islam Resugence in The Modern Arab World* (New York: State University of New Tork Press, 1996).

2. *Kelompok Reformis*

Abū al-Hasan an-Nadwī dan Muhammad al-Bāhi merepresentasikan kelompok ini. Mereka melihat bahwa akar masalahnya adalah imitasi budaya dan kolonialisme (westernisasi). Umat Islam mundur karena pengaruh penjajahan dan masuknya budaya Barat yang semakin menjauhkan mereka dari karakter asli dan ajaran agama mereka. Solusi yang ditawarkan adalah rekonstruksi pemikiran dan kembali kepada Islam yang asli.

3. *Modernis Pos-strukturalis*

Al-Jābiri menjadi representasi dari kelompok ini. Ia melihat akar permasalahannya pada epistemologi nalar Arab. Maka solusinya adalah dekonstruksi nalar Arab-Islam. Untuk menjawab tantangan modernitas, al-Jabiri menyerukan untuk membangun epistemologi nalar Arab yang tangguh.[3]

4. *Modernis Sekuler-Radikal*

Mereka melihat akar masalahnya pada keterkungkungan agama atau ajaran agama yang membelenggu, sehingga umatnya tidak dapat berpikir bebas. Solusinya adalah pembebasan dari keterkungkungan tersebut.

5. *Modernis Personalisme*

Mereka melihat akar permasalahannya pada hilangnya energi kreatif yang diakibatkan kesalahpahaman terhadap tradisi *sufism*. Maka solusinya adalah melepaskan diri dari kepasrahan sufistik dan memberikan ruang bagi tumbuhnya energi kreatif individu.

Manusia pada dasarnya adalah sekumpulan dari serpihan-serpihan peradaban yang berdialog dengan sejarah dan berbagai peristiwa, melahirkan berbagai eksperimen untuk membangun jembatan yang menghubungkan antara masa lalu dan masa sekarang demi menyongsong masa depan. Hal tersebut merupakan pekerjaan berat yang menjadi tugas para pemikir.

Adapun Charles Kurzman membagi tipologi pemikiran Islam ke dalam tiga kategori, yaitu:

3 Lihat Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001, 33.

a. Kelompok Islam Adat (*customary Islam*), yaitu konsep pemikiran Islam yang memposisikan adat-istiadat (lokalitas) sebagai bagian dari doktrin Islam. Ritus-ritus, tradisi keagamaan, atau simbol-simbol tertentu terkadang menjadi pertimbangan dalam menyusun konsep keagamaan. Cara pandang seperti ini mendominasi di sebagian besar negara muslim.

b. Kelompok Islam revivalis (*revivalist Islam*), yaitu kelompok yang menentang cara pandang atau perilaku keagamaan kelompok Islam adat. Dalam perkembangannya, kelompok ini sering disebut dengan fundamentalisme, Wahabisme atau Islamisme. Menurut mereka, konsep kegamaan yang dibangun oleh "kaum adat" kurang memberi perhatian terhadap inti doktrin Islam. Untuk itu, kelompok revivalis menawarkan beberapa konsep: 1) mengembalikan urgensi Bahasa Arab sebagai bahasa umat Islam dan bahasa wahyu, 2) menegaskan kepalsuan institusi-institusi politik lokal, 3) menjadikan model tafsir keagamaan kelompok revivalis sebagai satu-satunya model tafsir yang otoritatif, dan 4) menghidupkan kembali praktik-praktik keagamaan yang dilakukan oleh generasi muslim awal.

c. Kelompok Islam liberal (*liberal Islam*), yaitu kelompok yang memposisikan dirinya berbeda, baik dengan Islam adat maupun Islam revivalis. Pemikiran kelompok ini lahir dari ketidaksetujuan terhadap praktik-praktik yang dilakukan oleh kelompok adat. Islam liberal juga mengakui bahwa generasi muslim awal adalah generasi terbaik yang dimiliki oleh umat Islam. Hanya saja bedanya dengan kelompok revivalis, Islam liberal mencoba menghadirkan kembali keutamaan generasi muslim awal untuk kepentingan modernitas. Sementara kelompok revivalis cenderung menegaskan modernitas atas nama masa lalu. Bagi kelompok liberal, konsep pemikiran yang terkurung pada lokalitas dan masa lalu adalah bentuk dari "keterbelakangan pemikiran". Pemikiran Islam harus benar-benar diselaraskan dengan semangat kemodernan.[4]

Dari uraian mengenai tipologi pemikiran Islam di atas, tampak sekali bahwa dunia pemikiran Islam tidak mengenal istilah stagnasi. Bahkan, era yang sering kali disebut sebagai "zaman stagnasi", sebenarnya tidak lebih dari sebuah proses peralihan dari suatu tahap pemikiran menuju

4 Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal,* terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaedi (Jakarta: Paramadina, 2001), xv-xvii.

pemikiran selanjutnya. Zaman stagnasi telah melahirkan sebuah gerakan cerdas untuk melakukan pembaharuan, termasuk dalam hal pemikiran keagamaan.

B. KRITIK EPISTEMOLOGI

Dalam kajian filsafat, ada beberapa konsep teknis (*technical concept*) yang merupakan padanan dari epistemologi, antara lain: *reason* (Immanuel Kant),[5] *episteme* (Michel Faucoult),[6] dan *scientific paradigm* (Thomas S. Kuhn).[7] Adapun dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer, epistemologi biasa dipadankan dengan istilah *al-khitāb* (*al-khitāb al-dīniy;* Nasr Hamid Abu Zayd),[8] *al-'aql* (*al-'aql al-islāmi;* Mohammad Arkoun,[9] dan *'aql al-'arabiy*; Mohammed Abed al-Jabiri).[10] Meskipun dalam penjelasannya beberapa istilah ini memiliki titik fokus dan substansi yang berbeda, namun semuanya bermuara pada kesepakatan bahwa basis dari pengetahuan adalah epistemologi.

Dari semua terminologi di atas, teori al-Jabiri menjadi pilihan penulis untuk dikembangkan dalam menganalisis pemikiran Zaki Naguib Mahmud agar sesuai dengan desain penelitian. Menurut al-Jabiri, cara kerja kritik epistemologis adalah menganalisis struktur pemikiran (*bunyah al-'aql*) di satu sisi, dan melakukan penelusuran tehadap proses pembentukan pemikiran (*takwīn al-'aql*) di sisi yang lain.

Untuk mendefinisikan *'aql* (khususnya Arab), al-Jabiri meminjam teori Lalande tentang diferensiasi antara *la raison constituante* (*al-'aql al-mukawwin*) dengan *la raison constituée* (*al-'aql al-mukawwan*). *La raison constituante* adalah bakat intelektual (*al-malakah*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip universal, sedangkan *la raison constituée* adalah akumulasi teori-teori atau prinsip-prinsip yang berfungsi sebagai tendensi pencarian konklusi, atau kaidah-kaidah sistematis yang

5 Lihat, Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* Translated by JMD. Meiklejohn (New York: Prometheus Books, 1990).

6 Lihat Michel Foucault, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1994).

7 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970). Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sain,* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1989).

8 Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīny* (Mesir: Sina li.al-Nashr, 1994).

9 Mohammad Arkoun, *Qadāyā fi Naqd al-Aql al-Dīni: Kayfa Nafhamu al-Islām al- Yawm?*, (Dār al-Tāli'ah).

10 Mohammed Abied al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2002).

ditetapkan, diterima dan dinilai sebagai nilai mutlak dalam suatu babak sejarah tertentu. *La raison constituée* memiliki relativitas dan karenanya ia dicirikan dengan sifat berubah-ubah secara dinamis setiap waktu dan berbeda-beda antara satu pemikir dengan pemikir lainnya.

Nalar Arab tak lain adalah *la raison constituée*, yakni kumpulan prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam di tengah-tengah kultur intelektual Arab sebagai alat produksi pengetahuan.[11] Dengan demikian, proyek epistemologi melakukan pembacaan terhadap mekanisme kinerja *la raison constituante* di satu sisi, dan terhadap *la raison constituée* di sisi lain. Secara operasional, kerangka kerja epistemologi mesti melakukan analisis terhadap proses-proses kinerja *la raison constituante* dalam membentuk *la raison constituée* pada babakan sejarah tertentu dan mencari kemungkinan-kemungkinan *la raison constituante* membentuk teori-teori baru.[12]

Dengan perangkat kritik epistemologi seperti itu pemikiran Islam kontemporer terlibat penelusuran terhadap sistem, struktur, dan bangunan episteme sebagai basis tumbuh kembangnya tradisi (*turās*), tidak terkecuali ini juga dilakukan oleh Zaki Naquib Mahmud. Zaki telah melakukan upaya besar dalam memetakan pemikiran Arab-Islam menjadi *al-ma'qūl* dan *al- la ma'qūl* serta menawarkan gagasan agar kecenderungan *al-lā ma'qūl* yang selama ini mendominasi dapat berubah menjadi didominasi oleh *al-ma'qūl*. Karena upaya inilah Zaki sangat keras mengkritik tradisi sufistik yang menurutnya kuat dengan dimensi *al-la ma'qūl* dalam bentuk takhayul dan khurafat.

Jika mengacu pada teori yang dikembangkan oleh al-Jabiri, maka kritik terhadap nalar Arab dapat dilakukan dengan dua model: *pertama*, kritik nalar epistemologis. Kritik ini sifatnya spekulatif, yaitu dengan melakukan pengkajian terhadap arkeologi dan perkembangan ilmu pengetahuan yang berkembang di kalangan umat Islam. *Kedua*, nalar politik, yaitu nalar praktis yang melakukan kritik pemikiran dalam bagaimana cara umat Islam berkuasa, menguasai, dan mempertahankan kekuasaan. Persoalan etika masuk dalam nalar kedua karena terkait dengan perilaku umat Islam dalam kehidupan sehari-hari.[13]

Kedua model di atas (epistemologis-ideologis) lazim dilakukan oleh para pemikir ketika melakukan studi tentang nalar Arab. Istilah

11 M. Abied Al-Jabiri, *Post Tradisonalisme Islam,* peny. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKIS, 2000), xxxii.

12 Al-Jabiri, *Takwīn*., 5, 6, 13, dan 16.

13 Lihat Baso, "Neo-Modernisme, 33.

epistemologi merujuk pada pemahaman mengenai kumpulan kaidah berpikir yang siap digunakan dalam berbagai kondisi kemasyarakatan. Sedangkan, istilah ideologi adalah kondisi sosial dan politik yang mempengaruhi arah pemikiran setiap tokoh pada masa dan tempat ia berada. Seorang tokoh dapat saja menggunakan pisau pemikiran yang sesuai untuk memecahkan problematika yang dihadapinya.[14]

Dalam konteks pemikiran Zaki, kritik epistemologi telah menghasilkan konsep dualisme, neo-positivisme logis dan cara pandang baru mengenai *turās*. Sementara aspek ideologis tampak sekali dalam proses perjalanan pemikiran Zaki dari yang semula sangat tradisional berubah menjadi liberal-rasional, dan akhirnya menjelma menjadi pemikiran Zaki yang rasional, namun tetap menghormati tradisi dan memposisikannya sebagai elemen penting dalam upaya pembaharuan pemikiran Islam.

C. TEORI PERUBAHAN SOSIAL

Untuk mengetahui pola pikir Zaki Naguib Mahmud dalam menyikapi realitas pemikiran Arab (Islam) pada umumnya, maka teori perubahan sosial tampaknya relevan untuk dikembangkan. Dalam diskursus sosiologi, perubahan sosial biasanya mengacu pada adanya pergantian dalam hubungan sosial dan ide-ide kultural, sehingga dalam hal ini konsep sosial dan budaya menjadi konsep yang saling berkaitan dalam terjadinya suatu perubahan. Perubahan dalam ide dan nilai secara singkat akan mengarah pada terjadinya perubahan dalam hubungan sosial dan sebaliknya, perubahan dalam pola hubungan sosial akan menuju pada adanya perubahan nilai dan norma.[15]

Ada beberapa teori perubahan sosial yang dikembangkan oleh para ahli[16] di antaranya yaitu:

1. Teori Siklus

Teori ini menyebutkan bahwa hidup manusia diibaratkan seperti sebuah roda yang berputar, yang terkadang kehidupan mereka berada di zona atas (nyaman/ menguntungkan) dan terkadang

14 Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiasse, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri", dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 304.

15 Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1990), 303-305.

16 Lihat Paul B. Horton dan Chester L. Hunt, *Sosiologi*, Jilid I. terj. Aminudin Ram & Tita Sobari. (Jakarta: Erlangga, 1987), 210-211.

berada di posisi bawah (bahaya/ merugikan). Penekanan dari teori siklus menyatakan bahwa sejarah peradaban manusia tidak berawal dan tidak pula berakhir kecuali ada satu fase yang di dalamnya mengandung sisi kemunduran dan kemajuan, keteraturan serta kekacauan. Dalam konteks budaya Arab, apa yang menjadi problem akademik Zaki adalah sebuah kewajaran budaya karena bangsa Arab (Islam) mengalami stagnasi di mana budaya Arab pernah mengalami kemajuan budaya.

2. Teori Evolusioner[17]

Para ahli teori ini cenderung melihat bahwa perubahan sosial yang terjadi merupakan suatu proses yang linear. Artinya, semua masyarakat berkembang melalui urutan perkembangan yang sama dan bermula dari tahap perkembangan awal sampai tahap akhir. Tatkala tahap akhir telah tercapai maka pada saat itu perubahan secara evolusioner telah berakhir. Auguste Comte, salah seorang tokoh pengembang terori ini mengatakan bahwa masyarakat bergerak dalam tiga tahap perkembangan yaitu: 1) tahap teologis (*theological stage*) yakni masyarakat diarahkan oleh nilai-nilai supernatural, 2 tahap metafisik (*methaphysical stage*) merupakan tahap peralihan dari kepercayaan terhadap unsur supernatural menuju prinsip-prinsip abstrak yang berperan sebagai dasar perkembangan budaya, 3) tahap positif atau ilmiah (*positive stage*) yakni masyarakat diarahkan oleh kenyataan yang didukung oleh prinsip-prinsp ilmu pengetahuan. Teori ini dapat dikembangkan untuk menelaah fase-fase pemikiran Zaki yang kemudian dituangkan dalam gagasannya mengkirik nalar Arab dan Barat, sehingga melahirkan konsep "neo" positivisme logis.

3. Teori Konflik[18]

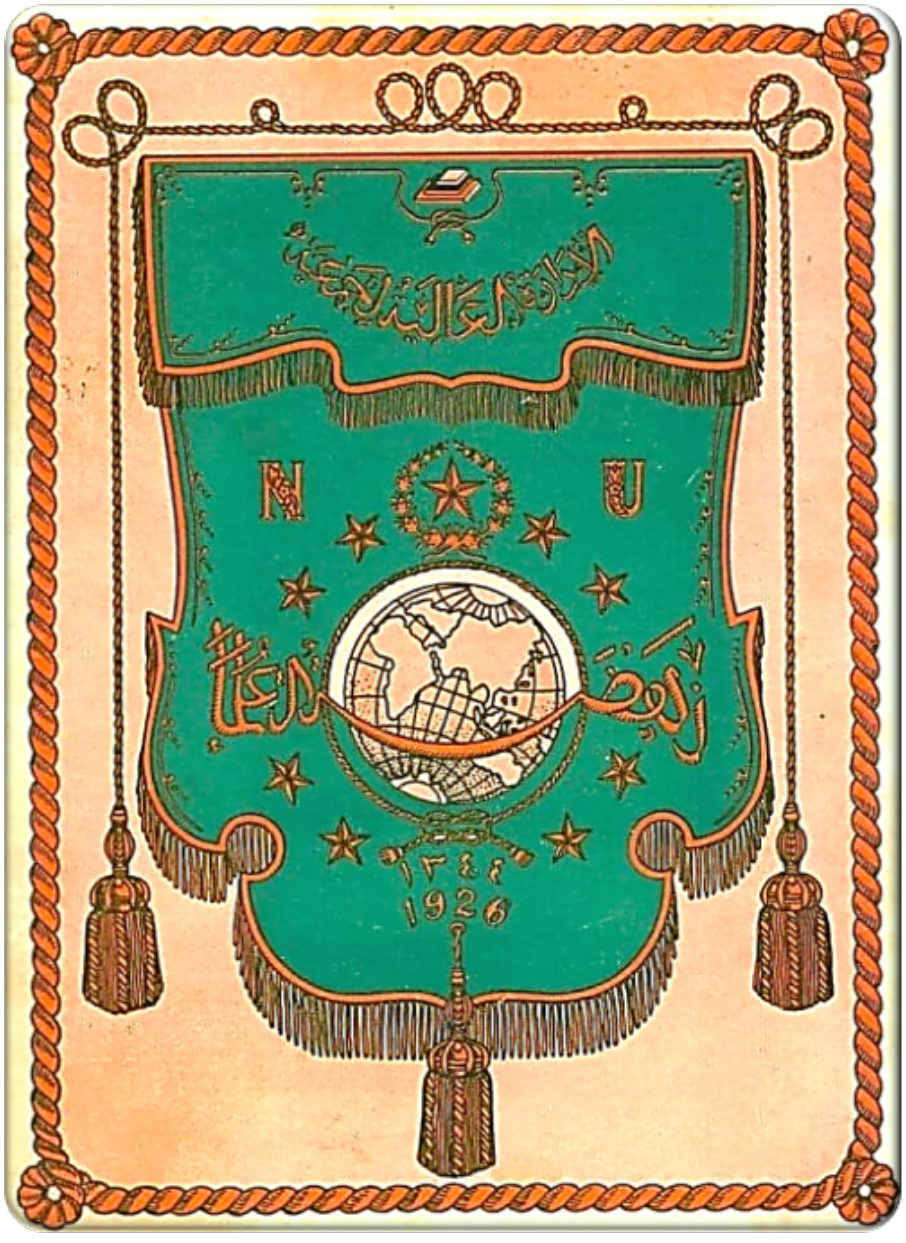
Meskipun pada awalnya teori ini tidak bersinggungan langsung dengan perubahan sosial, namun jika dikembangkan, ia akan sangat membantu memahami bagaimana Zaki memposisikan dirinya sebagai pihak yang tidak sepakat dengan model berpikir orang-orang Arab (Islam), khususnya ahli tasawuf, dan orang-orang Barat pengusung posotivisme logis yang menafikan peran spiritualitas dalam upaya membangun nalar rasional. Teori konflik sebenarnya

17 Lihat, K.J. Veeger, *Realitas Sosial; Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Indovidu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi* (Jakarta: Gramedia, 1985), 16-17.

18 Lihat, George Ritzer, *Sosiological Theory* (New York, McGraw-Hill Company, 1996).

muncul ketika masyarakat terbelah menjadi dua kelompok besar yaitu yang berkuasa (bourjuis) dan yang dikuasai (proletar). Hasil dari pertentangan antar-kelas tersebut akan membentuk suatu revolusi dan memunculkan masyarakat tanpa kelas, maka pada kondisi tersebut terjadilah apa yang disebut dengan perubahan sosial. Karena konflik di masyarakat selalu muncul terus-menerus, maka perubahan akan terus terjadi. Setiap perubahan akan menunjukkan keberhasilan kelas sosial tertentu dalam memaksakan kehendaknya terhadap kelas sosial lainnya.

****


N U
1926

3

DINAMIKA *TURĀS* DALAM DISKURSUS KEILMUAN ISLAM

A. PERGULATAN MAKNA *TURĀS*

Perbedaan pandangan terhadap *turās* dan perkembangan kekinian menjadi salah satu faktor yang mendorong munculnya kelompok-kelompok muslim. Istilah "tradisi dan modernitas" yang digunakan dalam diskursus pemikiran Arab kontemporer merujuk pada terma idiomatik yang bervarian, terkadang digunakan *at-turās wa al-hadāsah, al-asālah wa al-hadasah, at-turās wa al-mu'āsarah,* dan dalam bentuk yang tidak konsisten digunakan juga *al-qadīm wa al-jadīd*. Seluruh istilah tersebut mengeksplisitkan bahwa tradisi dan modernitas memiliki makna yang luas.

Secara literal, *turās* berarti warisan atau peninggalan (*heritage*, *legacy*), yaitu berupa kekayaan ilmiah yang ditinggalkan/diwariskan oleh orang-orang terdahulu *(al-qudamā')*. Istilah tersebut merupakan produk asli wacana Arab kontemporer dan tidak ada padanan yang tepat dalam literatur bahasa Arab klasik untuk mewakili istilah tersebut. Istilah-istilah seperti *al-'ādah* (kebiasaan), *'urf* (adat) dan *sunnah* (etos rasul) meskipun mengandung makna tradisi, tetapi tidak mewakili apa yang dimaksud dengan istilah *turās*. Begitu juga dalam literatur bahasa-bahasa Eropa tidak ada variabel yang tepat. Menurut Jabiri, kata *legacy* dan *heritage* dalam bahasa Inggris atau *patrimonie* dan *legs* dalam bahasa Perancis tidak mewakili apa yang dipikirkan oleh orang Arab tentang *turās*.[1]

1 A. Lutfi Al-Syaukani, "Tipologi dan Wacana Arab Kontemporer", dalam *Jurnal Pemikiran Paramadina*, V.1. No. 1, Juli-Desember 1998.

Al-hadāsah sebagai istilah yang paling umum digunakan untuk mewakili kata "modernitas" merujuk kepada era modern yang dilewati bangsa Arab sejak masa kebangkitan dua abad yang lalu. Tidak seperti *turās, hadāsah* yang merupakan konsep pinjaman yang diambil dan ditransliterasikan dari bahasa Barat. Muatan dan ciri-cirinya pun olahan Barat. Modernitas oleh bangsa Arab lebih dilihat sebagai tantangan identitas kultural daripada sebuah konsep budaya yang harus diterima dengan senang. Hal ini sebagaimana ditafsirkan oleh Hassan Hanafi karena bangsa Arab lebih merasa *at home* dengan *turās* daripada *hadāsah*. Sebab, *turās* telah menyatu dalam kesadaran bangsa Arab (*wa'y al-'Arabi*) sejak empat belas abad lalu, sementara *hadāsah* baru datang tidak lebih dari dua ratus tahun lalu.[2]

Salah satu simpul penting dalam tema tentang *turās* adalah pembahasan tentang tema orisinalitas (*al-asālah*) yang terkait erat dengan tema kekinian. Keduanya tidak dapat dipisahkan. Hanya saja dalam kenyataannya mayoritas gerakan keagamaan yang pro terhadap orisinalitas dan otentisitas ajaran Islam seringkali mengesampingkan hal-hal kekinian. Di lain pihak, banyak gerakan kebangkitan dan pembaharuan Islam yang jauh dan tercerabut dari ajaran orisinal Islam. Problem inilah yang biasa dikemas dengan tema *turās* dan *tajdīd*, atau *turās* dan modernitas.[3]

Pembelaan terhadap orisinalitas dan otentisitas ajaran agama, dengan mengabaikan kekinian menjebak pengikutnya dalam bingkai 'mengikut' para pendahulu dan *taqlid* kepada mereka. Hal-hal tersebut seringkali membuat orang lupa kepada realitas kehidupannya sekarang. Kelompok ini senantiasa membanggakan ajaran-ajaran lama dan merasa cukup dengan hal tersebut.

Muhammad Arkoun menekankan pentingnya metode historisisme yang bertujuan untuk membangun suatu penyejarahan baru yang tidak sesuai dengan model sejarah yang dominan saat ini: sarat aura dogmatis dan ortodoks. Karenanya, ia mulai membangun dengan memanfaatkan segala perangkat metodologi Barat sebagai upaya menerjemahkan Islam secara fundamental, baik dalam sejarah pemikiran Islam maupun dalam pembacaan ulang al-Qur'an. Ia mengandaikan pembaharuan

2 *Ibid*. Lihat juga Hassan Hanafi, *Muqaddimah fī 'Ilm al-Istighrāb*, (Kairo: Madbuli, 1991).

3 Lihat pembahasan tentang tema ini misalnya buku Hassan Hanafi, *Al-Islām wa al-Qadāyā al-Mu'āsirah,* (Beirut: Dār at-Tanwīr li At-Tibā'ah wa an-Nasyr, 1983), 50.

secara totalitas: teologi ketuhanan, teologi pewahyuan, teologi sejarah pemikiran, teologi etika dan filsafat. Ia ingin membuang bentuk-bentuk pranata keagamaan yang menurutnya tidak lain merupakan takhayul masyarakat semata (*mikhyāl al-mujtama'*) yang kemudian diyakini menjadi bagian dari praktik keagamaan dan disakralkan. Menurutnya, agama telah terkontaminasi oleh budaya-budaya yang sebetulnya itu bukan dari ajaran murni agama sendiri. Sebab, ia membedakan Islam asli (*al-Islām al-asīl)* dan Islam lokal (*Islām al-Mujtama'*) di mana agama telah berakulturasi dan menjelma menjadi Islam lokal. Sehingga pada tahap tertentu, Islam bukan lagi sebagai representasi agama murni. Hal ini terjadi akibat terkontaminasi oleh budaya produk lokal yang penuh muatan mitos dan mistis.[4]

Oleh karena itu, klaim universalitas Islam yang menegaskan *sālih li kulli zamān wa makān* membutuhkan inovasi secara kontinu dalam pemahaman keagamaan. Universalitas dapat berproses dalam kehidupan nyata terkait dengan kajian sekitar teks dan konteks, *turās* dan modernitas, orisinalitas atau otentisitas dan kekinian. Hal tersebut karena ajaran-ajaran agama samawi dikemas dalam teks-teks kitab suci. Teks-teks tersebut kemudian dibaca oleh umat, dipahami dan kemudian dikemas dalam amalan. Lahirnya sebuah teks niscaya tidak dapat dilepaskan dari situasi historis zamannya. Ajaran agama yang di langit bersifat universal dan mutlak, kemudian menjadi *nisbi* atau relatif ketika sudah dikemas dalam bahasa manusia, bahasa Arab.

B. *TURĀS* DAN *TAJDĪD* DALAM DISKURSUS KEILMUAN ISLAM

1. Pemikiran Islam dalam Konteks Sejarah

Secara umum, sejarah Islam dibagi menjadi tiga periode, yaitu:[5]

a. Periode Klasik (650-1250)

Periode klasik sejarah Islam dapat dikelompokkan menjadi dua fase, yaitu: *pertama*, fase ekspansi, integrasi dan puncak kemajuan (650-1000); dan *kedua*, fase disintegrasi (1000-1250). Fase pertama (650-1000) merupakan era dimana wilayah Islam mulai meluas

4 Muhamad Arkoun, *Tārīkhiyyah al-Fikri al-Arabiy al-Islāmiy,* cet. II (Berikut: Markaz al-Tsaqāfi al-Arabi, 1996), 31.

5 Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, jilid 1 (Jakarta: UI Press, 1986).

sampai ke luar Arab. Di fase ini, wilayah kekuasaan Islam meliputi Afrika Utara, Spanyol, Persia bahkan mencakup sebagian wilayah India. Seluruh wilayah ini berada dalam teritorial kepemimpinan khalifah yang semula berada di Madinah, kemudian berpindah ke Damascus dan terakhir di Baghdad. Pada masa ini, ilmu pengetahuan berkembang dengan pesat. Bahkan, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa puncak kemajuan peradaban Islam sangat bergantung pada perkembangan di bidang ilmu pengetahuan. Ilmu-ilmu yang berkembang pada saat itu tidak terbatas pada disiplin keislaman (*dirāsat islāmiyyah*), melainkan juga filsafat dan sains. Dari periode ini lahir pemikir-pemikir Islam seperti Abū Hanīfah (699-767), Mālik bin Anas (714-800), Muhammad bin Idrīs as-Syāfi'ī (767-819), Ahmad bin Hanbal (780-855), Wāsil bin Athā' (700-750), al-Jubā'i (849-915) dan lain sebagainya.[6]

Fase kedua (1000-1250) adalah fase yang ditandai oleh persatuan dan kesatuan umat Islam yang mulai mengalami kemunduran. Konflik politik seringkali terjadi dan hampir melanda seluruh wilayah Islam. Puncak dari kondisi ini adalah hancurnya imperium Islam yang ditandai dengan ditaklukkannya Baghdad oleh Hulaghu Khan pada tahun 1258.

Gelombang pertama ekspansi Islam berhasil menjadikan semenanjung Arab, Palestina, Suria, Irak, Persia dan Mesir masuk dalam wilayah kekuasaan Islam. Sementara gelombang kedua diawali dengan keberhasilan Mu'awiyah bin Abi Sufyan membangun dinasti Umayyah pada tahun 661 M. Gelombang ekspansi yang kedua ini sebenarnya merupakan kelanjutan dari apa yang telah dilakukan oleh Khalifah Umar bin Khattab sebelumnya. Konflik internal umat Islam yang terjadi pada masa itu menyedot hampir seluruh perhatian khalifah dan menyebabkan ekspansi wilayah Islam mengalami stagnasi untuk beberapa waktu.

Di masa dinasti Umayyah memiliki kesempatan untuk melakukan ekspansi tampaknya tidak dapat ditawar lagi. Hasilnya, wilayah kekuasaan Islam mencakup tidak hanya semenanjung Arab dan sekitarnya, melainkan sampai ke Spanyol, Afrika Utara, sebagian wilayah Asia Kecil, Afganistan

6 *Ibid.,* 56-79.

dan sebagian Asia Tengah. Meskipun demikian, kemampuan dinasti Umayyah menjaga kedaulatan pemerintahannya tidak berlangsung lama. Konflik internal pemerintahan Islam kembali terjadi dan menyebabkan kekuasaan dinasti Umayyah hanya mampu bertahan tidak lebih dari 90 tahun (661 M – 750 M).[7]

Sebagai pengganti dari dinasti Umayyah, dinasti Abbasiyah (750-1258) mengambil alih seluruh kekuasaan yang dimiliki keturunan Mu'awiyyah bin Abi Sufyan. Dalam masa dinasti Abbasiyah, lebih bersemangat membangun imperium Islam yang sudah ada dari pada melakukan ekspansi kekuasaan. Sebagaimana diketahui, daerah-daerah yang dikuasai oleh dinasti Umayyah merupakan pusat kebudayaan dan peradaban bangsa-bangsa besar di dunia, seperti Yunani, Suryani, Persia dan India. Oleh karena itu, orientasi kebijakan politik dinasti Abbasiyah lebih diarahkan pada upaya eksplorasi ilmu pengetahuan dan kebudayaan di wilayah-wilayah tersebut. Keinginan untuk melakukan akselerasi sains menjadi prioritas utama dalam pembangunan masyarakat Islam. Tentunya dengan tidak meninggalkan tradisi pengetahuan Islam yang sudah berkembang sebelumnya. Integrasi sains dan agama yang terjadi pada masa itu benar-benar berhasil menjadikan Islam sebagai peradaban dunia yang adidaya dan sulit untuk dicarikan tandingannya hingga saat ini.

Konsep beragama yang menjunjung tinggi ilmu pengetahuan, begitu jelas terlihat, terutama pada masa khalifah al-Mansūr (754-775), Hārun ar-Rasyīd (785-803) dan al-Makmūn (813-833). Di era al-Makmūn, penerjemahan buku-buku non-Arab ke dalam bahasa Arab terjadi secara besar-besaran. Bahkan, khalifah juga membangun perpustakaan dan observatorium yang terkenal dengan *Bait al-Hikmah*. Tempat ini kemudian dijadikan sebagai pusat transformasi ilmu pengetahuan dan inteletualitas umat Islam. Tidak hanya itu, para penterjemah yang kebanyakan non-muslim diperlakukan secara profesional dalam hal gaji dan fasilitas yang diperoleh.[8] Dari mereka inilah kemudian pemikiran para tokoh-tokoh besar seperti Plato dan Aristoreles bisa digali dan

7 Philip K. Hitti, *History of The Arab*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2008), 235-347.

8 Nasution, *Islam Ditinjau,* 67-68.

dikembangkan sedemikian rupa, sehingga melahirkan imperium pemikiran filsafat baru yang dikenal dengan filsafat Islam atau filsafat Arab.[9]

Dalam konteks diskursus keislaman dan ketimuran, belum ada kesepakatan mengenai istilah yang tepat dan seharusnya digunakan apabila berbicara tentang filsafat yang digeluti oleh para ahli seperti al-Farabi, al-Kindi, al-Ghazali, Ibn Rusyd dan yang lainnya. Sebagian sarjana orientalis lebih suka menyebutnya dengan istilah "Filsafat Arab" (*Arabic Philosophy*) dari pada "Filsafat Islam" (*Islamic Philosphy*). Ernest Renan, Dimitri Gutas, dan Peter Adamson misalnya, beralasan: *pertama*: bahwa filsafat yang tumbuh berkembang di dunia Islam adalah hasil sebuah proses intelektual yang panjang dan rumit. Para sarjana Muslim maupun non-Muslim (terutama Yahudi dan Nasrani) turut aktif mengambil bagian. Namun, mereka yang berbeda-beda bangsa dan agama itu mengambil bahasa Arab sebagai medium untuk menyatakan pikiran-pikirannya. Bahasa Arab telah menjadi semacam "lingua franca" bagi para ilmuwan dan cendekiawan yang berasal dari berbagai negeri dan agama seperti Andalusia (kini Spanyol) dan Khurasan (Iran).

Kedua, para pemikir filsafat pada periode awal seperti al-Kindi dan al-Farabi lebih banyak bergelut dengan karya-karya filsuf Yunani seperti Plotinus dan Aristoteles daripada membangun "filsafat Islam" tersendiri. Alasan ini bagi sebagian orang dianggap bias dan mengesankan adanya rasisme intelektual yang tersembunyi. Pemahaman orang akan diarahkan bahwa filsafat adalah hak intelektual bangsa Yunani, karenanya apa yang dikerjakan kaum Muslim dianggap hanya sekadar menerima dan memeliharanya untuk diwariskan kepada generasi sesudah mereka.[10] Atau ada yang menganggap bahwa alasan tersebut menyiratkan pesan ideologis, seperti yang dikatakan oleh Sayyed Hossein Nasr bahwa mereka

9 Ada dua istilah untuk menyebut aliran pemikiran filsafat yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti al-Farabi, Ibnu Sina dan yang lainnya, yaitu filsafat Islam dan filsafat Arab. Penyebutan yang pertama (filsafat Islam) mengacu pada konteks keimanan para tokoh dan adanya domain ajaran Islam dalam konsep filsafat yang mereka kembangkan. Sementara istilah yang kedua (filsafat Arab) dipakai karena melihat fakta bahwa tidak semua pemikir filsafat, sebagaimana disebut dalam istilah pertama, beragama Islam. Dalam hal ini, keberadaan mereka sebagai pemikir-pemikir Arab lebih ditonjolkan dari pada aspek keimanannya. Lihat, Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), 3-4.

10 Lihat, D. Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century," dalam *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2002, 5-25. Lihat juga, P. Adamson dan R.C. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: CUP, 2005), 3-4.

yang suka memakai istilah "Arabic Philosophy" cenderung mengkaji filsafat Islam sebagai barang purbakala atau artefak museum, sehingga pendekatannya hanya dan selalu bersifat historis dan filologis.[11]

Berbeda dengan kelompok orientalis di atas, tokoh-tokoh seperti W. Montgomery Watt, Richard Walzer, Michael E. Marmura, George F. Hourani, Oliver Leaman, Samuel Stern, Parviz Morewedge, Seyyed Hossein Nasr, Hossein Ziai, dan Hans Daiber lebih memilih istilah "Islamic Philosophy".[12] Alasan yang mereka kemukakan adalah bahwa filsafat Islam merupakan terminologi generik keseluruhan pemikiran yang dihasilkan oleh masyarakat dalam bingkai tradisi dan konteks peradaban Islam terlepas apakah mereka yang punya andil di dalamnya adalah keturunan Arab ataupun bukan Arab, Muslim ataupun non-Muslim.

Alasan lainnya adalah bahwa topik pembicaraan dalam "filsafat Islam" memiliki muatan agenda menyelaraskan antara wahyu dengan akal, meskipun hakikatnya dikotomi semacam ini bukannya persoalan sentral dalam wacana filsafat Islam. Menurut Leaman, corak asal dan universal dari perkara-perkara yang dibahas dalam "filsafat Islam" akibat terjadinya proses penetralan dan pengislaman. Meskipun masalah-masalah yang dikupas tidak baru sama sekali, namun perbincangannya dilakukan dalam bahasa yang mencerminkan cara pandang Islami.[13] Menjadi sebuah kekeliruan ketika mengatakan filsafat Islam itu hanya kelanjutan dari filsafat Yunani atau menyempitkannya sebagai teologi saja atau menganggapnya sebagai sejarah belaka.

Beberapa tokoh filsafat dari Mesir memiliki pandangan lain terkait dengan pilihan mereka menggunakan "filsafat Islam". Ibrahim Madkour misalnya, mengakatan bahwa nisbat "Islami" dalam terminologi filsafat Islam dapat ditinjau dari empat sisi: 1) dari segi masalah-masalah yang dibahas, 2) dari aspek konteks sosio-kulturalnya, 3) dari segi faktor-faktor pendorong serta maksud-tujuannya, 4) dari kenyataan bahwa para pelakunya

11 Lihat, Sayyed Housain Nasr, *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), 11-18.

12 Lihat, W.M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: EUP, 1962). Lihat juga, Madjid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman, 1970).

13 Lihat, Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), 1-10.

berada di bawah naungan kekuasaan Islam.[14] Sementara Mustafa 'Abdul Raziq berpendapat bahwa penggunaan istilah "filsafat Islam" dapat dilacak genealoginya sampai pada tokoh-tokoh seperti Ibnu Sina, al-Syahrastani, Ibnu Khaldun, dan lain-lain.[15]

Mengutip apa yang ditulis oleh Jamil Shaliba yang mengatakan bahwa ada dua tahap terbentuknya filsafat Islam, yaitu tahap penerjemahan dan tahap produksi pengetahuan atau pemikiran. Setelah proses penerjemahan secara besar-besaran dilakukan, muncullah gairah keilmuan para pemikir Islam untuk mengembangkan metode berpikir para filsuf Yunani, mulai dari eranya al-Kindi (801-8730 hingga Ibnu Khaldun (1333-1406).[16] Dalam konteks ini, Fazlur Rahman (1919-1988) berpendapat bahwa filsafat Islam dalam hubungannya dengan filsafat Yunani harus dimaknai dalam konteks hubungan "bentuk-materi." Artinya, secara material, filsafat Islam sebenarnya adalah filsafat Yunani. Namun, materi filsafat Yunani tersebut kemudian diaktualisasi dalam bentuk sisitem pemikiran yang Islami, sehingga tidak tepat ungkapan yang mengatakan bahwa filsafat Islam hanyalah *copy-paste* dari filsafat Yunani atau filsafat Helenisme.[17]

Semangat yang menggebu di kalangan umat Islam untuk mengembangkan sains dan filsafat didasarkan pada beberapa motivasi: *Pertama*, motivasi *cultural-missionary* (*al-bā'its ats-tsaqāfi wa ad-da'wy*) yaitu kebutuhan untuk beradu argumen dengan para pemikir dari agama lain dan membujuk mereka untuk memeluk Islam. *Kedua*, motivasi praktis untuk memperbaiki kualitas hidup. Atas dasar dua motivasi ini, maka ketika terjadi infiltrasi kebudayaan dari luar Islam seperti dari pengikut Majusi (penyembah api) dan kaum Dahriah, kekhalifahan Abbasiyah mendorong kaum muslim untuk mempelajari ilmu-ilmu logika serta sistem berpikir rasionalis lainnya untuk menangkal akidah yang datang dari luar. Umat Islam dianjurkan untuk mempelajari logika Aristoteles, ilmu-ilmu alam, kedokteran, matematika, dan falak (astronomi). Jika logika berkaitan erat dengan upaya mempertahankan akidah dari serangan

14 Ibrahim Madkour, *Al-Falsafah al-Islāmiyyah*: *Manhaj wa Tatbiquhu* (Kairo: t.p., t.th), 19.

15 Mustafā 'Abdul Raziq, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Kairo: t.p, 1944), 19-20.

16 Jamīl Salībā, *Tārīkh al-Falsafah al-Arabiyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ālamy, 1989), 117

17 Lihat, Fazlur Rahman, *Islam dan Modernity: Transformation of an Intellectual Traditional*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985).

rasionalitas, maka ilmu-ilmu yang lain lebih berhubungan dengan kabutuhan umat Islam untuk meningkatkan kualitas hidup.

Dampak dari masifikasi penguasaan sains dan filsafat telah melahirkan banyak sekali tokoh besar yang mampu menghasilkan temuan-temuan baru seperti; Muhammad Ibn Zakariyyah Ar-Rāzī (864-925) dan Abū Alī al-Husain ibn Sinā (980-1037), Abdullāh bin Ahmad Ibn Baytar (1193-1248) dibidang Farmasi, Abū Rasyīhan al-Bīrūni (973-1048) di bidang Astronomi, Abī Zakariyya ibn Awwām (W.1185) di bidang pertanian dan sebagainya. Kemunculan tokoh-tokoh ini mampu memposisikan Islam sebagai referensi peradaban pada masanya. Kegemilangan hasil ijtihad dan kreativitas umat Islam menjadikan peradaban Islam yang tinggi dan berwibawa.

Ada banyak faktor mengapa pemikiran Islam mampu berkembang sedemikian majunya pada masa khlifah Abbasiyah. Namun yang pasti paradigma pemikiran Islam pada saat itu dapat dicirikan dengan beberapa karakter, yaitu:

1. Menempatkan akal dalam posisi yang tinggi
2. Memberikan kebebasan kepada manusia untuk berkemauan dan berbuat.
3. Sedikit sekali teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Hadis) yang membelenggu atau membatasi kebebasan berpikir.
4. Percaya pada adanya *sunnatullāh* dan kausalitas.
5. Mengambil dari metaforis dari teks wahyu.
6. Dinamika dalam sikap dan berpikir.

b. Periode Pertengahan (1250-1800)

Sebagaimana periode klasik, periode pertengahan juga dibagi dua fase, *pertama*, fase kemunduran yaitu periode pertengahan I (1250-1500). Pada fase ini kondisi umat Islam mulai menampakkan perpecahan yang mengarah pada disintegrasi. Selain konflik antara Sunni dan Syi'ah yang semakin membesar, secara geografis dunia Islam juga mengalami disintegrasi menjadi pemerintahan-pemerintahan kecil.

Kedua, fase tiga kerajaan besar (1500-1800) yang merupakan fase kemajuan (1500-1700) dan sekaligus kemunduran (1700-

1800). Tiga kerajaan besar yang dimaksud adalah kerajaan Turki Utsmani (Ottoman Empire) yang berpusat di Turki, kerajaan Safawi di Persia dan kerajaan Mughal di India. Sebenarnya, pada masa tiga kerajaan besar, kondisi umat Islam sudah lebih baik jika dibandingkan dengan sebelumnya. Masing-masing kerajaan memiliki kemajuan, khususnya di bidang literatur dan seni arsitektur. Namun, apabila kondisi ini dibandingkan dengan kemajuan di era klasik, maka kemajuan yang dicapai pada masa tiga kerajaan besar masih jauh teringgal. Hal ini disebabkan oleh merosotnya perhatian umat Islam terhadap ilmu pengatahuan. Periode ini juga dikenal dengan era kejumudan. Suatu era yang ditandai dengan dinamika pemikiran dan peradaban umat Islam yang benar-benar beku, statis, dan hampir tidak ada perkembangan. Keadaan seperti ini melanda umat Islam sejak akhir abad 13 hingga memasuki abad 18 M. Pemikiran rasional yang dulu mendapat tempat yang proporsional digantikan dengan pemikiran tradisional. Adanya pengingkaran terhadap potensi manusia, potensi rasionalitas-metafisis, dan nilai-nilai di luar agama mengakibatkan umat Islam mengalami kegersangan teologis dan humanis, yakni kegersangan iman yang kreatif, kegersangan rasio yang paradigmatik, kegersangan indra alternatif yang selektif, dan kegersangan estetika.

Sebagian ahli menyimpulkan bahwa kemandekan dan kejumudan pemikiran keagamaan banyak disebabkan oleh polemik akademis yang terjadi antara ulama rasionalis dan ulama tradisionalis. Dalam pertarungan tersebut ulama tradisionalis seringkali tampil sebagai pemenangnya. Banyak referensi mencatat bahwa hal ini terjadi setelah al-Ghazāli (1058-1111 M) menggugat dan mempertanyakan kaum filsuf dalam bukunya *Tahāfut al-Falāsifah*. Ia mempersoalkan penggunaan Aristotelianisme dalam filsafat Islam. Adalah Ibnu Sinā (980-1037 M) dan al-Fārabi (257 H/870 M), dua tokoh yang pemikirannya banyak menuai kritikan keras dari al-Ghazāli. Al-Ghazāli menganggap bahwa pemikiran dan logika mereka banyak yang salah, terutama dalam hal metafisika (ketuhanan).

Sebagai pemikir filosofis-rasional, Ibn Rusyd tampil ke permukaan untuk mengkritisi balik pemikiran al-Ghazāli tentang filsafat. Apa yang dilakukan Ibn Rusyd seolah membangkitkan

kembali gairah pemikiran filsafat yang rasional. Bahkan para pemikir Barat banyak yang mengadopsi corak filsafat rasional Ibn Rusyd yang akhirnya membuka pintu gerbang mereka menuju ke zaman pencerahan. Jika dibanding filsuf muslim sebelumnya, Ibn Rusyd diyakini mampu mengembangkan pemikiran rasional Aristoteles sampai di puncak kematangannya. Dalam konteks ini, kontribusi Ibn Rusyd dapat dilihat setidaknya dalam dua hal, *pertama*, tesisnya tentang banyaknya jalur yang dapat ditempuh oleh seseorang untuk mencapai kebenaran. Dengan *theory of meaning*, Ibn Rusyd sampai pada kesimpulan bahwa semua jalur yang dipakai oleh seseorang untuk mencapai kebenaran, sama-sama dapat diterima. *Kedua*, Ibnu Rusyd berhasil mengembangkan apa yang telah dirumuskan oleh al-Kindi tentang kemungkinan memadukan antara filsafat dan agama. Bahkan, ia berpendapat bahwa agama Islam secara *inherent* adalah agama yang filosofis karena agama mewajibkan kita berfilsafat.

Setelah era Ibn Rusyd, corak pemikiran Islam yang berubah seperti mati ditelan oleh gelombang konservativisme. Banyak ulama yang melarang atau bahkan memfatwakan haram setiap pemikiran rasional yang kritis dan filosofis. Mereka juga tidak jarang mengeluarkan fatwa mati bagi para pemikir yang keluar dari koridor konservativisme. Filsafat diletakkan dalam posisi di luar agama yang harus dijauhi karena dianggap dapat merusak atau menodai agama. Selain problem hegemoni kaum konservatif terhadap diskursus keislaman, ada beberapa faktor lain yang menyebabkan umat Islam berada di titik terjauh kemunduranya, yaitu:

1. Kaum muslimin tidak lagi mampu membedakan antara yang halal dan yang haram.
2. Umat Islam tidak lagi menyadari akan pentingnya ilmu pengetahuan.
3. Banyak sekali ulama dan pemimpin pemerintahan yang tidak lagi mencerminkan sosok berkepribadian dan berakhlak mulia.
4. Umat Islam tidak lagi memiliki sikap pemberani, tegas, dan bertanggung jawab. Mereka justru tampak seperti orang-orang yang pengecut.

5. Muncul sikap putus asa di kalangan umat Islam menyikapi gejolak kehidupan.
6. Banyak umat Islam yang lupa akan sejarah masa lampau.[18]

Konsekuensi dari melemahnya apresiasi umat Islam terhadap sains dan filsafat adalah berkembangnya paradigma teologi Jabariyah yang menjadi cikal bakal kebekuan dan kejumudan pemikiran Islam. Melalui teologi Jabariyah, pemikiran umat Islam dan kebebasan dirinya seperti digiring pada sebuah kondisi yang semuanya menjadi lemah, terikat dan tanpa daya.

Mengutip apa yang dikemukakan oleh Hasan Hanafi, A. Khudori Soleh menyatakan bahwa ada beberapa faktor yang menjadi sebab terjadinya kejumudan dan kebekuan dalam pemikiran keagamaan, yaitu: 1) Eksklusivisme. Dalam hal ini, cara pandang yang tradisional-konservatif telah membawa umat Islam kepada budaya pentokohan, bahkan penyakralan terhadap individu atau kelompok tertentu. Lebih jauh cara pandang seperti ini memunculkan sikap eksklusif di kalangan umat Islam yang hanya menghargai dan mengakui kebenaran tokoh atau kelompok tertentu serta menolak kebenaran yang ditawarkan pihak lain. 2) Subjektivisme. Dampak dari sikap eksklufif adalah hilangnya objektivitas umat Islam dalam menilai sebuah kebenaran. Umat Islam tidak lagi melihat konten kebenaran yang ditawarkan, melainkan terjebak pada persoalan siapa yang menyampaikan kebenaran tersebut. 3) Determinisme. Baik ekskluvisme maupun subjektivisme telah melahirkan sebuah kondisi deterministis yang membuat umat Islam menjadi tersubordinasi dan terkurung dalam satu warna. Mereka menjadi terbiasa menerima "sabda" Sang Panutan dan menganggapnya sebagai sebuah "kebenaran" mutlak yang tidak boleh untuk dipertanyakan, apalagi ditolak.[19]

c. Periode Modern (1800-sekarang)

Penggunaan periode modern untuk memetakan tahapan sejarah umat manusia seringkali menimbulkan masalah. Masalah yang muncul biasanya berkaitan dengan makna "kebaruan"

18 Lihat, Syakīb Arsalān, *Limadzā Ta'akhkhar al-Muslimūn wa Taqaddama Ghairuhum*, (Berut: Dār al-Maktabat al-Hayat, 1957).

19 Lihat, A Khudori Soleh, *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003).

dari istilah *modern* untuk dinisbatkan pada zaman yang sedang terjadi (kekinian). Sebab bisa jadi, jika modern dimaknai sebagai *zaman baru*, maka dengan sendirinya ia akan menjadi *klasik* di era mendatang. Pemahaman seperti ini akan semakin rancu apabila zaman modern dianggap sebagai titik puncak tahap perkembangan sejarah manusia dan menafikan tahap-tahap berikutnya. Demikian juga ketika "modern" selalu dipahami secara positif (modern berarti baik dan maju), maka ini akan memunculkan ambiguitas. Sebab, pada dasarnya hakikat dari zaman modern bersifat netral. Artinya, nilai-nilai kemodernan bisa saja positif maupun negatif. Keduanya bergantung pada aktivitas dan cara pandang umat manusia yang hidup di masa tersebut.[20]

Di era modern, umat manusia tidak lagi dihadapkan pada persoalan kultural yang tersekat oleh dimensi geografis, melainkan mereka harus berhadapan dengan problem-problem yang skalanya lebih global dan melibatkan banyak sekali umat manusia dari berbagai bangsa. Ketika bangsa dan peradaban Barat berhasil mengendalikan serta mengusai zaman modern dengan penguasaan sains dan teknologinya, maka dampak dari hal tersebut secara pasti akan dirasakan oleh bangsa-bangsa lain, termasuk di dalamnya adalah umat Islam. Pendapat seperti ini senada dengan pemahaman bahwa modernisasi akan selalu dibarengi dengan globalisasi dan berdampak pada perubahan di berbagai tatanan sosial serta intelektual.[21] Masuknya budaya baru yang hegemoni ke dalam masyarakat tertentu, diyakini sebagai sebab utama terjadinya perubahan. Dalam kajian sosiologi, ketika suatu budaya yang memiliki unsur-unsur lebih maju harus berhadapan dengan budaya lokal yang berwatak tradisional, maka hasil akhir dari pergumulan kedua budaya ini adalah tersingkirnya budaya dengan watak lokal-tradisional dan secara perlahan namun pasti, budaya baru yang dianggap lebih maju akan menggantikannya.[22]

Koneksi yang hampir tanpa batas antar-belahan dunia, telah menyadarkan umat Islam akan ketertinggalan mereka terhadap bangsa dan peradaban Barat. Kesadaran inilah yang kemudian

20 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000), 451-452.

21 Karen Amstrong, *Islam: A Short History* (London: Phoenix Press, 2001), 165.

22 Sukamto, *Kepemimpinan Kyai dalam Pesantren* (Jakarta: LP3IS, 1999), 10.

memunculkan semangat di kalangan tokoh Islam untuk membangkitkan kembali tradisi intelektual yang sudah sekian lama tenggelam oleh kebekuan, fanatisme, dan taklidisme. Para tokoh di era ini mengajak umat Islam untuk bersama-sama merebut kembali kejayaan peradaban yang pernah mereka raih di masa lalu.

Menurut Harun Nasution, ada empat tahap hubungan umat Islam dengan peradaban dan intelektualitas Barat yang terjadi, yaitu:

1. Awal abad ke-VII, ketika wilayah kekuasaan Islam meluas sampai ke daerah Yordania, Palestina, Syuriah, Irak, dan Mesir. Pada saat itu, daerah-daerah tersebut masih berada di bawah kekuasaan kerajaan Bizantium yang berpusat di Barat.
2. Pada saat berkembangnya pemikiran rasional-ilmiah di kalangan sarjana muslim yang menghasilkan filsafat dan sains Islam zaman klasik (650-1250 M).
3. Ketika terjadi transformasi intelektual Islam dengan Barat yang berakibat pemikiran rasional-ilmiah Islam dibawa ke Barat.
4. Pada saat terjadinya penetrasi dan penjajahan di dunia Islam yang bukan hanya melibatkan kekuasaan politik-meliter, tetapi juga pemikiran baru tentang sains dan teknologi modern.[23]

Berhadapan dengan modernisasi, sikap umat Islam terbagi dalam beberapa kategori, ada yang kehilangan sensibilitas mereka, ada yang menyatu ke dalam ideologi penjajah atau sekedar mengadopsi kreasi impor, ada yang mengambil jarak dengan penuh waspada atau menjadikan beberapa tradisi bentuk yang lebih efektif, ada yang membagi dirinya menjadi dua dunia; hidup secara spiritual sesuai dengan keyakinan lama dan hidup secara fisik sesuai dengan kekinian, ada pula yang mencoba mengekspresikan keberagamaan mereka dalam aktivitas-aktivitas sekular.[24]

Melihat kondisi yang demikian, tokoh-tokoh seperti Syah Waliyullah ad-Dahlawy, Sayyid Ahmad Khan, Sayyid Amir Ali, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Amir Ali tampil kepermukaan untuk menyuarakan pentingnya umat Islam

23 Lihat, Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Keagamaan* (Jakarta: Bulan Bintang: 1996)

24 Clifford Geertz, *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven: Yale University Press, 1968), 3.

memperbaharui konstruk pemikiran mereka agar mampu bersaing dengan kemajuan Barat. Umat Islam harus mampu meninggalkan konservatisme dan membangkitkan semangat akademik (ilmiah) untuk menguasai sains dan teknologi sebagaimana yang dilakukan oleh bangsa Barat.[25]

C. PERSPEKTIF PARA PEMIKIR ISLAM TENTANG *TURĀS* DAN *TAJDĪD*

Tidak ada definisi yang baku mengenai *turās*, namun hampir semua orang sepakat bahwa *turās* menjadi titik awal dalam rangka menjaga kontinuitas budaya bangsa, menguatkan fondasi masa kini, mendorongnya ke arah kemajuan berpartisipasi dalam persoalan-persoalan perubahan sosial.

Adapun *tajdīd* harus dipahami dalam konteks tuntutan eksistensi *turās* di tengah dinamika modernitas yang tidak terbendung. Karenanya, tidak berlebihan jika berkembang pemahaman bahwa *turās* adalah perantara, sedangkan *tajdīd* adalah tujuan. Artinya, baik *turās* maupun *tajdīd* turut berpartisipasi dalam pengembangan realitas, memecahkan problem-problemnya, menghilangkan faktor-faktor penghambatnya dan membuka kran-kran yang menghambat setiap upaya mengembangan realitas tersebut. *Turās* bukanlah nilai intrinsik dalam Islam kecuali karena kemampuannya melahirkan teori praktis untuk menafsirkan, serta usahanya dalam mengembangkan realitas. *Turās* juga bukan museum permikiran yang harus dibangga-banggakan dan dipandang dengan penuh kekaguman, melainkan pengarah bagi setiap perilaku, sehingga upaya rekonstruksi atas relasi manusia dan alam dapat dilakukan.[26]

Turās ditemukan dalam dua tingkatan. *Pertama*, tingkatan material, yaitu terdapat dalam perpustakaan-perpustakaan, gudang-gudang, dan masjid-masjid yang digunakan untuk menyebarkannya. Ini adalah *turās* tulis, baik manuskrip ataupun cetak, yaitu tingkatan benda-benda (material).

Turās pada level ini didengungkan kembali ketika orang-orang ramai membicarakan berbagai usaha untuk menghidupkan kembali, membangkitkan, menerbitkan dan mengedit *turās* serta mengirimkan delegasi-delegasi ke berbagai perpustakaan dunia untuk mengoleksi, mendokumentasi dan menyimpan *turās*. Sampai pada level tertentu, muncul

25 Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 2000), 57-58.

26 Hasan Hanafi, *Turās dan Tajdīd,* alihbasah Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001), 9-10.

kecenderungan untuk menerbitkan karya-karya tertentu sesuai dengan "paket zaman" yang menghendakinya. Misalnya, ketika zaman berlindung pada tasawuf guna mencari semangat kemenangan dari kekalahan yang telah lama mendera umat Islam, orang beramai-ramai menerbitkan karya-karya tasawuf. Ketika zaman dipenuhi oleh perilaku-perilaku yang dianggap "khurafat" dan "bid'ah", umat Islam banyak menerbitkan karya-karya tentang hari kiamat dan dunia keadilan yang akan menerangi seluruh penjuru dunia.[27]

Perlu dipahami di sini bahwa *turās* pada level ini bukanlah semata timbunan material. Ia juga bukan entitas mandiri yang harus dibela seolah-olah memuat kebenaran-kebenaran teoretis intrinsik yang akan menyebabkan kehancuran jika ia hilang dan menggiring akal pada fase berbahaya. *Turās* juga bukan wujud formal yang terlepas dari acuh terhadap realitas tempat ia tumbuh dan berkembang, melainkan *turās* merupakan entitas yang mengekspresikan realitas dan ia menjadi bagian dari muatan-muatan realitas itu sendiri.

Beberapa terminologi teroretis dalam keilmuan Islam tampaknya juga mengamini ketidakterpisahan antara *turās* dan realitas. Terma *"asbāb an-nuzūl"* misalnya merupakan sebuah prinsip bahwa realitas selalu mendahului pemikiran dan pemikiran perlu menyesuaikan dengan realitas. Demikian pula ketika ulama mengembangkan terminologi *"nāsikh-mansūkh",* mereka ingin menunjukkan bahwa pemikiran terbatas sesuai dengan kemampuan-kemampuan dan tuntutan realitas.

Kedua, *turās* sebagai peninggalan sejarah yang berupa gambaran realitas masa lalu. Maksudnya adalah bahwa berbagai buku dan manuskrip tersebut tidak datang dari ruang hampa. *Turās* juga tidak independen lepas dari alam realitas. Bahkan, ia merupakan abstraksi terhadap kondisi sosio-kultural yang berkembang dalam sejarah masa lalu. Realitas itulah yang sesungguhnya sangat menentukan atas eksistensi *turās*. Spirit generasi terdahulu, baik dari fase pembentukan peradaban, perkembangan maupun kemunduran dan kehancuran suatu peradaban, dapat dilihat dari *turās* yang ditinggalkan. *Turās* masa lalu sesungguhnya adalah jawaban terhadap berbagai problematika yang sedang dihadapinya. Variasi fenomena realitas berakibat pada variasi nilai *turās*. Dengan demikian, *turās* bukan kumpulan analisis dan abstraksi masa lalu yang statis, namun ia merupakan kumpulan dari berbagai wacana analisis dalam sosio-kultur dan sosio-historis

27 *Ibid.,* 12.

tertentu. Perbedaan manusia dalam memandang realitas kehidupan juga berimplikasi terhadap variasi *turās* yang ditinggalkan.[28]

Dalam konteks ini, *turās* dapat pula dipahami sebagai nilai psikologis yang berkembang pada masyarakat. Nilai psikologis inilah yang kemudian membentuk identitas suatu bangsa. Jika *turās* dimaknai sebagai peninggalan masa lalu, maka nilai psikologis merupakan ruh yang diwariskan generasi terdahulu yang masih hidup dan berkembang dalam tatanan masyarakat Islam setelahnya.

Jika peradaban lain berawal dari realitas yang kemudian membentuk suatu pemikiran, maka sesungguhnya nilai dan norma masa lalu adalah bagian dari realitas kehidupan umat. Hanya saja, menurut Hasan Hanafi, banyak hal negatif yang berkaitan dengan sikap psikis umat. Namun karena agama seringkali dijadikan sebagai alat justifikasi, maka hal negatif tersebut menjadi seperti terselubung. Menyangkut hal ini, Hasan Hanafi memberikan contoh tentang bagaimana masyarakat Arab yang tunduk dan cenderung menyetujui kepemimpinan dengan cara pengangkatan oleh pemimpin sebelumnya. Sebagai alat justifikasi, seringkali *nash* al-Qur'an dan as-Sunnah dikutip dan ditafsirkan menjadi seolah-olah membenarkan ketundukan dan kecenderungan tersebut. Contoh lain adalah ketika seringkali umat Islam mengaitkan persoalan keterbelakangan dan kemunduran umat dengan justifikasi *qadā* dan *qadar*. Kedua sikap ini negatif menurut Hasan Hanafi. Namun demikian, masyarakat telah menerimanya dengan baik secara turun-temurun tanpa adanya sikap kritis. Akibatnya, banyak persoalan yang timbul dan berakibat buruk terhadap tatanan masyarakat Islam. Dengan kata lain, meski umat Islam saat ini hidup di abad XXI, namun secara psikologi sesungguhnya masih terbelakang dan hidup pada abad Islam klasik. Umat Islam masih terpengaruh dengan dualisme pemikiran dalam memandang dunia sebagaimana diwariskan oleh al-Kindi, percaya terhadap sistem piramida dalam mengelompokkan status sosial-masyarakat sebagaimana diwariskan oleh al-Farabi, serta bersikap pasrah terhadap takdir Tuhan sebagaimana diwariskan oleh para tokoh sufi.

Jika eksistensi *turās* berawal dari proses perubahan, ini berarti ia berangkat dari realitas dengan menganggapnya sebagai sumber awal dan sekaligus sumber akhir dari setiap pemikiran. Oleh karena itu,

28 Hasan Hanafi, *Al-Turās, wa al-Tajdīd Mauqifunā mi al-Turās al-Qadīm*, cet V (t.p: al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 2002), 344.

nilai-nilai klasik yang termuat dalam *turās* tidak lebih hanyalah bagian dari realitas tersebut. Problemnya adalah, umat Islam zaman sekarang terkungkung oleh kondisi "mengimani" kepada takdir yang diwarisi dari kaum salaf, sehingga kekalahan (ketertinggalan dan kemunduran) umat Islam seringkali ditafsirkan sebagai sikap yang tidak perlu ditakuti karena dianggap takdir. Melihat cara pandang seperti ini dan bahayanya bagi peradaban Islam, kelompok reformis mencoba untuk melakukan upaya-upaya reformatif guna meminimalisasi tingkat bahaya yang dapat ditimbulkan.

Dampak psikologis dari pemahaman seperti di atas bagi masyarakat muslim kontemporer adalah munculnya "dualisme" sikap ketika mereka mencoba mengintegrasikan akal dan perasaan dalam sebuah konsep berpikir. Seringkali mereka harus merasakan kondisi psikologis yang mendua antara berkhutbah dengan ayat-ayat al-Qur'an dan menyangkal bahwa mereka juga melakukan aktivitas berpikir. Mendua antara diam (pasif) dan menyangkal bahwa sebenarnya mereka sedang dan telah melakukan sebuah pergerakan (aktif). Dengan demikian, tugas akal dalam *turās* klasik dan apa yang diwariskan oleh kaum salaf adalah tidak lebih dari menjustifikasi agama, khususnya dalam ilmu-ilmu ushuluddin dan hikmah. Akal hampir-hampir tidak memiliki kemandirian dan tidak diarahkan untuk masuk ke alam realitas. Ilmu fikih yang semuanya berada di "gadang" mampu melakukan hal tersebut, justru pada akhirnya harus terjebak pada usaha melanggengkan dan membekukan prinsip-prinsip yang diarahkan untuk mendominasi realitas. Ruang kreativitas akal hanya menyisakan *taklid* dan upaya-upaya untuk memperkuat mazhab-mazhab fikih yang dominan pada waktu itu.

Jadi, *turās* selalu berupa nilai yang hidup dalam perasaan zaman yang mungkin mempengaruhinya dan menjadi pembangkit perilaku. Dengan demikian, pembaharuan *turās* merupakan keniscayaan realitas dan pandangan yang benar tentang realitas karena *turās* merupakan bagian dari muatan-muatan realitas, bukan pembelaan secara berlebih terhadap warisan klasik. *Turās* hidup dan bekerja dalam diri manusia dan mengarahkan perilaku mereka, sehingga pembaharuan *turās* berarti mencermati dan mengubah perilaku-perilaku ke arah perubahan sosial yang lebih baik. Pembaharuan *turās* adalah pemberdayaan potensi-potensi yang ada sebagai ganti dari keberadaan sumber potensi yang terpendam dalam *turās*, yang tidak digunakan atau digunakan tetapi dengan cara yang

tidak tepat. Misalnya, mendasarkan sikap dan perilaku pada kefanatikan, kebodohan, determinisme keagamaan dan keimanan buta. Cara lain yang tidak tepat juga bisa dalam bentuk propaganda dari kelompok-kelompok tertentu untuk membangun serta membela *status quo* di masyarakat, meskipun harus berseberangan dengan kaum mayoritas.

Pembaharuan *turās* dipahami sebagai upaya untuk memecahkan misteri-misteri lama dan simpul-simpul warisan, di samping menghilangkan penghambat-penghambat perkembangan sekaligus sebagai pengantar bagi perubahan realitas secara radikal. Bagi mereka hal ini menjadi pola pikir yang revolusioner, hal ini harus dilakukan. Sebab, jika tidak maka akan tetap menjadi "imajanisasi idealitas" yang menggambarkan bahwa seolah-olah arwah kaum salaf bangkit kembali melintasi zaman kehidupan mereka. Siapapun yang tidak setuju dengan cara pandang mereka (kaum salaf) akan dianggap menyimpang, sesat, dan celaka. Beberapa orang kemudian mencoba memanfaat situasi ini untuk membangun opini keagamaan bahwa itulah (salaf) jalan yang lurus, benar, dan paling dapat dipertanggungjawabkan.

Turās dan *tajdīd* mengekspresikan sikap alamiah terhadap upaya mencapai tujuan karena masa lalu dan masa kini sama-sama hidup dalam sebuah perasaan. Dalam konteks ini, menjelaskan perasaan berarti pula menggambarkan kondisi psikologis warisan masa lalu dalam interaksinya dengan realitas sekarang atau memproyeksi masa lalu dengan penglihatan masa kini, demikian pula sebaliknya.

Dengan demikian, tugas dari gagasan *turās* dan *tajdīd* adalah mengembalikan semua kemungkinan lama, tetapi dengan memposisikan kemungkinan-kemungkinan baru serta mencari yang paling sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan, karena tidak ada standar kebenaran dan kesalahan teoritis untuk menilainya, tetapi yang ada hanyalah standar praktis.

Hasan Hanafi, menjelaskan bahwa *turās* dan *tajdīd* meliputi tiga bidang, yaitu:

1. Analisis warisan klasik dengan kondisi-kondisi pertumbuhan dan mengetahui alurnya dalam kesadaran peradaban.
2. Analisis struktur-struktur psikologis mayoritas dan sampai batas tertentu ia merupakan akibat dari warisan klasik atau kondisi sosial sekarang.

3. Analisis struktur-struktur realitas yang sampai batas tertentu ia tumbuh dan berkembang dari realitas itu sendiri yang tidak lain berawal dari struktur psikologis mayoritas.[29]

Sementara Muhammad Iqbal (1877-1938) mencoba merumuskan konsep tentang menolak pandangan lama yang statis mengenai alam semesta dan memberikan sebuah pandangan baru yang lebih dinamis.[30] Sejarah telah mengajarkan bagaimana Islam mampu mengubah sistem pemersatu yang berbasis hubungan darah dan kekerabatan kepada sistem yang lebih universal yaitu tauhid. Padahal, Islam lahir di daerah yang gersang dan kuat sekali sistem kekerabatannya. Sistem tauhid mengajarkan bahwa ketundukan hanya berlaku kepada Tuhan, bukan kepada kaisar atau raja. Kalaupun harus ada kepala negara atau pemerintahan, semua aturan yang ditetapkan harus mengacu kepada apa yang dititahkan Tuhan kepadanya.

Prinsip tauhid mengajarkan kepada manusia agar selalu berpegang teguh pada prinsip-prinsip abadi yang digariskan Tuhan, khususnya dalam rangka mengatur kehidupan kolektif mereka. Dengan prinsip-prinsip abadi ini, manusia akan memiliki pijakan kuat dalam mengarungi kehidupan yang terus berubah. Namun demikian, prinsip-prinsip abadi ketika dipahami sebagai sesuatu yang meniadakan semua kemungkinan perubahan, maka ia nantinya akan menghentikan semua hal yang esensinya selalu bergerak secara alamiah. Kondisi seperti inilah yang pada gilirannya menyebabkan Islam mengalami kemandekan, stagnan, dan terbelakang selama 500-an tahun terakhir.

Untuk mengatasi hal tersebut, Iqbal mengajak kepada umat Islam untuk menghidupkan kembali prinsip pergerakan yang telah sekian lama mati (tertutup). Prinsip inilah yang dalam khazanah keilmuan Islam dikenal dengan istilah *ijtihad*.

Adapun menurut Muhammad Imārah, *turās* dalam Islam merupakan warisan budaya intelektual dari ulama dan pemikir masa lampau yang sampai sekarang masih diperlukan keberadaannya. *Turās* bayak terdokumentasi dalam karya-karya pemikir Islam masalah yang yang tidak terbilang jumlahnya. Lebih lanjut Muhammad Imārah mengatakan bahwa jika umat Islam menginginkan *turās* yang dimiliki mempunyai peran nyata dalam konteks peradaban modern sekarang ini serta masa

29 *Ibid.,* 30.

30 Muhammad Iqbal, "Prinsip Pergerakan dalam Struktur Islam", dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2001), 427.

depan umat Islam, maka langkah pertama yang harus ditempuh adalah menumbuhkan kesadaran akan peran nilai *turās* dan kontribusinya yang dominan dalam perjalanan aliran pemikiran, mazhab, aliran filsafat, dan sebagainya. Langkah selanjutnya yaitu kesadaran untuk memahami korelasi antara *turās* dengan tujuan dan orientasi yang diprioritaskan oleh umat Islam sekarang.

Adapun prioritas orientasi yang ditumbuh-kembangkan oleh umat Islam dewasa ini dapat digolongkan menjadi tiga kriteria pokok, yaitu:

1. Kebebasan *(tahrīr)*: kebebasan berpikir, kebebasan politik, dan kebebasan ekonomi.
2. Kemajuan masyarakat (*social development*) yang dewasa ini meliputi hajat masyarakat secara umum serta realisasi kemakmurannya.
3. Persatuan bangsa (khususnya masyarakat Arab) dalam kaitannya dengan masalah demokrasi dan hubungan internasional.[31]

Sesungguhnya kesadaran akan kontribusi *turās* dalam visi-visi kehidupan umat sebagai warisan peradaban masa lampau sudah saatnya menjadi perhatian umat Islam sekarang. Kesadaran ini perlu mendapat prioritas, karena *turās* bagi umat Islam adalah seperti manusia dengan hukum alam yang mengaturnya. Ia akan dapat hidup damai dan bahagia jika mematuhi hukum alam yang ada. Oleh karenanya, diskursus *turās* perlu disemarakkan, sehingga akan memunculkan kesadaran berpikir terhadap warisan pemikiran dan lembaran budaya Timur, dalam pergumulan pemikiran modern yang menghegemoni orientasi umat Islam secara umum. Tanpa kesadaran ini, umat Islam akan dibawa oleh arus pemikiran modern yang sarat dengan misi Barat dan cepat atau lambat akan tercerabut dari nilai-nilai ketimuran (Islam).

Persoalannya adalah terkadang umat Islam sering tertipu dengan satu premis yang dibawa oleh Barat atau para orientalis yang mengklaim bahwa hanya peradaban Baratlah yang menyuarakan kebebasan berpikir (*hurriyat al-fikr*), baik dalam konteks pribadi maupun masyarakat. Disadari atau tidak, premis ini telah menjebak umat Islam kepada satu kesimpulan yang tidak sesuai dengan realitas, yang mengasumsikan peradaban Timur tidak mempunyai peran sedikit pun dalam diskursus kebebasan berpikir.

31 Hakim Taufik, Muhamamad 'Imarah: Islam dan Urgensi Perubahan, dalam M. Aunul Anied Shah, dkk (ed.), *Islam Garda Depan* (Bandung: Mizan, 2001), 203-204. Lihat juga Muhammad 'Imārah, *Nahdah Jadīdah ilā at-Turās* (t.tp: Dār al-Qutaybah, 1988), 58-67.

Imārah juga menyebutkan bahwa pada abad kesembilan belasan tidak dijumpai ulama yang menyuarakan pembelaan terhadap *turās* yang telah lama dimiliki sebagai batu loncatan bagi kebangkitan bangsa Arab. Ironisnya, beberapa pemikir muslim mengisyaratkan pembukaan pintu gerbang khazanah Islam seluas-luasnya dari pengaruh Barat, sehingga *mainstream* Barat dapat dengan leluasa berakomodasi dalam nuansa intelektual Arab. Mereka juga menghimbau untuk menapaktilasi kemajuan yang telah dicapai Barat. Sebab dengan belajar kepada mereka, umat Islam akan dapat menemukan kemajuan. Untuk itu, upaya penggalian orisinalitas *turās* Islam perlu mendapat porsi yang maksimal. Sehingga pada saatnya nanti umat Islam akan mampu menata kembali puing-puing peradaban intelektual mereka sebagai rentetan yang tidak terpisah dari apa yang telah dicapai oleh para pendahulu mereka. Di sisi lain, kita terus mengusahakan inovasi-inovasi konstruktif dan sikap moderat akan perkembangan peradaban materi dengan harapan dapat tercipta nuansa peradaban modern yang Islami dan dinamis.

Untuk mencapai tujuan itu, Islam telah menyediakan satu piranti dinamisator yang mesti dipelihara keberadaannya yaitu ijtihad. Ijtihad ini adalah perangkat yang diharapkan mampu memberikan jawaban atas seluruh problematika umat sebagai konsekuensi logis dari kemajuan zaman. Statemen yang mungkin dapat dijadikan inspirasi dalam masalah ini adalah prinsip *al-muhāfazah alā al-qadīm as-sālih wa al-akhdzu bi al-jadīd al-aslah.*[32]

Adapun *tajdīd*, menurut Muhammad Imārah adalah salah satu idiom yang sering digunakan oleh para pemikir, baik saat ini maupun di masa lalu. Ia mempunyai konotasi bentuk pembaharuan atau upaya penemuan kembali sebagaimana asalnya. Teori Smith mengistilahkan *tajdīd* dengan *usūliyyah* (orisinalitas) atau bentuk penolakan dari segala bentuk ijtihad, baik dalam pemikiran maupun peradaban. Akan tetapi, Islam mempunyai interpretasi lain dalam masalah *tajdīd* karena ia mangisyarakatkan adanya nilai kemajuan dan menjauhi unsur-unsur penyelewengan. Hal ini karena Islam mempunyai kesempurnaan agama (*iktimāl ad-dīn)*, orisinalitas, ijtihad dan *tajdīd* (pembaharuan).

Menurut Imārah, dalam *ad-dien* terdapat dimensi *akidah* dan *syariah*. keduanya telah sempurna sejak turunnya ayat yang terakhir. Secara terstruktur, akidah telah sempurna dengan rukun-rukun yang kita

32 Taufik, *Muhamamad 'Imarah*, 208.

ketahui. Begitu juga syariah yang secara global juga telah sempurna dan *syumūl* dari *darūriyyāt, hājiyyāt* dan *tahsīniyyāt*-nya. Islam dibangun atas lima rukun. Namun, tentu saja tidak berhenti pada lima rukun tersebut, ia membutuhkan *furū'* yang dibangun di atas kaidah-kaidah prinsipil. Dengan demikian, nilai *murūnah al-Islām* (fleksibilitas Islam) dapat transparan karena hukum-hukum *furū'* dapat berubah sesuai dengan *maqāsid as-syarīah* yang ada. Berbeda dengan masalah *usūl* (prinsip) yang telah menjadi kesepakatan ulama bahwa tidak ada ijtihad di dalamnya karena di sanalah letak kesempurnaan agama (*iktimāl ad-dīn*).

Berdasarkan hal di atas, jelas sekali bahwa salah satu tema besar pemikiran Muhammad Imārah adalah proyek revitalisasi *turās*. Muhammad Imārah seperti halnya Hasan Hanafi dan Muhammed Abed al-Jabiri tampaknya masih mempercayai *turās* sebagai kekuatan revolusioner yang tak pernah tersentuh *(untouchable)*. Proyeksi *turās* dalam konteks masyarakat muslim saat ini, merupakan sebuah dialog tradisi antar-ruang, yang membutuhkan energi besar karena harus menggali kembali warisan masa lalu. Di dalam proyek ini terpendam kesungguhan untuk menjadikan *turās* sebagai teks baru umat Islam. Sebab, dalam pandangan Muhammad Imarah, *turās* dapat menjadi salah satu solusi problematika umat Islam saat ini. Hanya saja kesadaran untuk mengembalikan nilai luhur *turās* ternyata belum muncul dalam ruang kesadaran umat Islam. *Turās* selalu diidentifikasi sebagai rongsokan dogma kaku yang mengkristal, serta hanya berproses pada masa yang sudah lewat.

Jika al-Jabiri mengatakan bahwa tradisi adalah "sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu, atau masa lalu orang lain, ataukah masa lalu tersebut adalah masa yang jauh maupun masa yang dekat,"[33] maka Arkoun justru menginginkan ada upaya purifikasi serta pembersihan secara besar-besaran dengan mendekonstruksi nalar dogmatis masa lampau yang menghegemoni hingga kini. Untuk merealisasikan gagasan tersebut, Arkoun menggagas konsep Islam aplikatif (*Islamologie Appliquee*) guna membangun proyek kritik nalar Islam (*Critique de la Raison Islamique*) terhadap *turās* Islam sebagai obyek kajian terbesarnya.

Menurut Arkoun, *turās* tidak hanya khazanah masa lalu yang merupakan produk para ulama ketika menafsirkan al-Qur'an dan Hadis dalam berbagai disiplin ilmu. Termasuk *turās* adalah al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, Arkoun membagi *turās* menjadi dua kategori. *Pertama*, teks primer, yaitu

33 Mohammed 'Abid al-Jābiri, *At-Turās wa al-Hadāsah* (Beirut: Al-Markāz Ats-Tsaqāfi Al-'Arabiy, tt), 21

al-Qur'an. *Kedua*, teks sekunder, yaitu seluruh teks yang bersangkutan pada al-Qur'an. Tak heran jika garapannya yang paling ditekankan adalah pembacaan ulang al-Qur'an. Sebab, ia merupakan piranti dalam yang paling mendasar atas segalanya; dari sanalah mulai lahir *turās* Islam secara umum, sehingga untuk menggarap ulang harus dari sana pula memulainya agar kran akal Islam yang tertutup dapat terbuka kembali. Salah satunya adalah kampanye membuka workshop studi-studi al-Qur'an.[34]

Arkoun, misalnya, membedakan dua tradisi: 1) Tradisi dengan T besar yang berarti tradisi transendental, abadi, dan tak berubah; 2) tradisi dengan "t" kecil yang adalah produk sejarah dan budaya manusia, baik yang merupakan warisan turun-temurun maupun hasil penafsiran atas wahyu tuhan lewat teks-teks suci. Bagi Arkoun, hanya tradisi kedualah yang dapat diuji lewat kritisisme dan karenanya ia mengabaikan tradisi yang pertama. Kelak sebagaimana akan dibahas, pembeda Arkoun atas tradisi ini juga terlihat dalam bangunan metodologi cara membaca al-Qur'an.[35]

Adapun Adonis (Alī Ahmad Saīd) mencoba membuat pemetaan pemikiran keislaman menjadi yang mapan (*ats-tsābit*) dan yang berubah (*al-mutahawwil*). Kategori yang pertama didefinisikan sebagai pemikiran yang berpijak pada teks. Sifat kemapanan teks tersebut menjadi dasar untuk melahirkan kemapanan pemikiran, baik dalam konteks memahami atau mengevaluasi. Pemikiran yang "dianggap mapan" senantiasa menegaskan bahwa dirinya adalah satu-satunya pemikiran yang benar (otoritatif) dalam memahami teks. Dengan kata lain, ia telah menjadi semacam otoritas epistemologi bagi penafsiran teks.[36]

Kategori yang berubah (*al-mutahawwil*) ini, memiliki dua pengertian: *pertama*, sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, namun melalui interpretasi yang membuat teks tersebut dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan. *Kedua*, pemikiran yang memandang bahwa teks tidak memiliki atau mengandung otoritas sama sekali. Otoritas sebuah pemikiran seharusnya didasarkan pada *aql* (akal/rasio) bukan pada *naql* (tradisi/wahyu).[37]

---

34 Muhamad Arkoun, *Qadāyā fī Naqd al-Aql al-Dīnī: Kayfa Nafhamu al-Islām al-Yawm*?, cet. III (Beirut: Dār al- Talī'ah, 1993), 58

35 Assyaukany, *Islam*, 25.

36 Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam* (Jogjakarta: LKiS, 2007), xxvii.

37 *Ibid.,* xxviii.

Menurut Adonis, akar problematika epistemologis Arab adalah kecenderungan yang memegang kemapanan pada agama. Kecenderungan yang seperti ini seringkali memasukkan kajian mengenai sastra, puisi dan pemikiran-pemikiran umum ke dalam agama. Dalam persoalan yang lebih politis, problem ini telah melahirkan hegemoni kebudayaan oleh kebudayaan yang berkuasa. Adapun yang berkuasa adalah mereka yang berada pada herarki kemapanan.

Sisi kemapanan teori keagamaan yang dirumuskan oleh para ulama telah menjadikan dirinya sebagai parameter bagi pengetahuan secara umum. Apa saja yang berada di "luar agama" dan bertentangan dengan prinsip-prinsip keagamaan yang mapan seringkali dicap sebagai "aliran sesat" sebagaimana yang sering terlihat dalam karya-karya ulama klasik.[38]

Dalam konteks dunia modern, apa yang disebut sebagai *tahawwul* (perubahan) adalah modernitas itu sendiri. Kehadirannya muncul sebagai asumsi dari adanya kekurangan atau kekosongan pengetahuan di masa lampau. Upaya perubahan dapat dilakukan dengan mengadopsi model berpikir dari bangsa asing atau melakukan kreativitas terhadap budaya sendiri. Dengan demikian, modernitas dapat diartikan dengan menyatakan sesuatu yang belum diketahui oleh tradisi kita atau mengungkapkan sesuatu yang tidak diketahui dan menerima ketakterhinggan pengetahuan, termasuk bahwa pengetahuan bisa berasal dari luar agama atau bangsa lain.[39]

Selain beberapa pemikir di atas, tokoh pemikir muslim lain yang memiliki *concern* dan konsisten mengusung isu pembaharuan pemahaman keberagamaan Islam adalah Zaki Naguib Mahmud (1902-1993). Zaki adalah sosok yang sangat berambisi dalam mendialogkan antara tradisi Islam dengan perkembangan zaman, menggali makna-makna terdalam dalam *turās*, dan menjadikannya alternatif jalan keluar. Hanya saja pemikiran tokoh ini masih belum banyak dieksplorasi, sehingga ketika orang menyebut konsep *turās* atau *tajdīd* senantiasa merujuk pada tokoh-tokoh di atas.

****

38 Ibn Taymiyah, *Dār Ta'ārud al-Aql wa an-Naql*, Vol. I (Kairo: Dār al-Kutub, 1971), 191,209 dan 232.

39 Adonis, *Arkeologi,* xxxiv.

STAI SUFYAN TSAURI MAJENANG - CILACAP

BAIK SEKALI

Kampus Merdeka INDONESIA JAYA

DALAM TRANSFORMASI MENUJU INSTITUT AGAMA ISLAM K.H. SUFYAN TSAURI

Selamat & Sukses

Atas diraihnya gelar
Guru Besar/Profesor di lingkungan
UIN K.H. Saifudin Zuhri Purwokerto
kepada :

Prof. Dr. H. Supriyanto, Lc., M.S.I.
Ketua STAI Sufyan Tsauri Majenang
Periode 2021-2023

Chat Centre
085914847171

STAI Sufyan Tsauri | www.stais.ac.id

4

ZAKI NAGUIB MAHMUD DALAM PEMIKIRAN FILSAFAT

Dalam daftar intelektual muslim, Zaki dikenal sebagai pencetus proyek konstruksi filsafat di Mesir. Karena itu, kontribusi dalam bidang filsafat tidak dapat diingkari lagi, terutama dengan lahirnya studi kritis terhadap *turās* filsafat dan fikih yang hampa dari interaksi filsafat dan ungkapan-ungkapan logis serta realitas historis dan sosial. Ia adalah Socrates dari Mesir. Bukan karena sebelumnya tidak ada yang menggeluti dunia filsafat, tapi Zaki adalah orang Mesir modern pertama yang mencari solusi permasalahan kehidupan dengan kemasan filosofis yang mudah dan tidak ruwet. Seperti Socrates Athena, Zaki membawa filsafat keluar dari buku-buku, tembok kampus, menuju dunia nyata. Filsafat adalah *manhaj* dan metode berpikir, sebelum menjadi madzhab.[1] Zaki berusaha untuk mengembangkan metode pemikiran analisis dan rasionalis terhadap fenomena sosial.

Zaki Naguib Mahmud lahir di Desa Mayyit al-Khauli, Propinsi Dimyat Mesir pada 1 Februari 1905. Zaki tumbuh dan berkembang dalam keluarga yang religius. Seperti anak-anak kecil di sana pada umumnya, ia memperoleh pendidikan dininya di Kuttab Syaikh Rabi'. Di sana ia belajar Bahasa Arab, *hisab*, hafalan surat-surat pendek Al-Qur'an dan lain-lain.[2]

Zaki lahir di tengah-tengah keluarga kalangan menengah. Untuk mendukung proses pengembangan bakatnya, akhirnya ia melakukan urbanisasi ke jantung kota Mesir, Kairo, pada tahun 1909. Di sanalah kemudian ia melanjutkan studi di salah satu sekolah permulaan negeri.

1 Lihat, Fattāh, *Rihlah Fī,* 239

2 *Ibid*., 19

Pada tahun 1914, ia menyertai ayahnya ke Khartūm yang dipercayai untuk bekerja di pemerintahan Sudan. Di pusat kota Sudan ia menyelesaikan pendidikan dasar, lanjutan, dan menengah atas. Pendidikan tinggi, ia tempuh di Kairo di sekolah *Mu'allimīn al-'Ulyā,* selesai pada tahun 1930.[3]

Setelah menyelesaikan pedidikan tingginya di Kairo, Zaki mulai getol mengikuti perkembangan pemikiran di Mesir khususnya dan dunia Arab pada umumnya. Sampai sekitar tahun 1944, saat keberangkatannya ke Inggris, kehidupannya dipenuhi aktivitas kebudayaan dan kajian pemikiran. Zaki aktif mengelola Majalah *Ar-Risalah* dan juga menulis beberapa buku, di antaranya *Qisah al-Falsafah al-Yunaniyah, Qisah al-Falsafah al-Hadisah,* dan lain-lain.[4]

Perjalanannya ke luar negeri dimulai ketika ia diutus ke London selama enam bulan untuk menjadi guru di salah satu lembaga di sana. Baru setelah kedatangannya dari London, ia diangkat untuk menjadi pengajar di Departemen Pendidikan. Pada tahun 1939, ia menerima penghargaan Sastra dari Departemen Pendidikan lewat karya monumentalnya yang ditulis bersama Ahmad Amîn yaitu *Qisah al-Falsafah al-Yunāniyah* dan *Qisah al-Falsafah al-Hadītsah*.

Tahun 1944-1947, Zaki menyelesaikan program doktoral dan memperoleh gelar Doktor dalam bidang filsafat dari Universitas London pada tahun 1947. Disertasinya berjudul *Self Determination* (*Al-Jabar Az-Zati*), berisi kajian tentang kebebasan berkehendak yang bersumber dari paksaan dari dalam diri manusia. Disertasi ini digambarkan sebagai sisi metafisis dari seorang Zaki Naguib Mahmud.[5] Selama di Inggris Zaki berinteraksi langsung dengan nalar dan budaya Eropa. Ia bertemu dan mendalami pemikiran tokoh-tokoh positivisme logis. Beberapa bukunya yang ia tulis sebagai produk pemikiran yang terpengaruh masa-masa ini adalah *al-manthiq al-wad'iy, khurāfah al-metāfīziqa, nahwa falsafah 'ilmiyah, dan hayāt al-fikr fie al-'ālam al-jadīd*.[6]

Masa-masa ini merupakan jembatan untuk membangun proyek pemikiran yang lebih besar. Zaki telah menancapkan sebuah dasar,

3 'Irāqi, *Zakī Naguib Mahmūd: Mufakkir 'Arabiy wa Rā'id li al-Ittijāh al-'Ilmi,* (Alexandria: Dār al-Wafā' li Dunyā at-Tibā'ah wa An-Nasyr, 2001), 11.

4 *Ibid*., 12.

5 Edisi Arab disertasi ini diterbitkan dalam bukunya Imam Abdul Fattah, *Rihlah Fie Fikri Zaki Naguib Mahmud*. Lihat Imam Abdul Fattah, *Rihlah Fie,* 12.

6 'Irāqi, *Zakī Naguib,* 12.

bahwa pengetahuan dan cara mencapainya dalam bentuk yang tepat dan metodologis adalah tugas terakhir dalam filsafat. Selain itu, analisis logis terhadap bahasa merupakan alat pokok untuk mencapai pengetahuan yang sesuai dengan ketentuan alam. Dalam hal ini, untuk memperkuat metodologinya, Zaki menggunakan metode yang dikembangkan oleh filsuf Viena (khususnya Syalex dan Carnab) pada tahun 1920-an. Baru dalam *Nazariyah al-Ma'rifah* dan *Nahwa Falsafah 'Ilmiyah*, ia memulai untuk mengembangkan logika positivisme. Ia mengatakan sesungguhnya pengetahuan yang terwujud dalam bahasa berpusat dalam konsep-konsep general dan bahwa setiap jenis dari konsep-konsep tersebut mempunyai kedudukan dan jenis perubahannya, terutama ilmu dan pengetahuan matematika serta ilmu-ilmu fisika, sebagaimana bahasa dapat dicapai dengan jernih dan detil. Dengan demikian, terdapat dua macam pengetahuan yaitu rasional dan imajinatif.

Sepulangnya dari London, Zaki kemudian menjadi pengajar di Jurusan Filsafat Fakultas Ilmu Budaya Universitas Kairo. Hal ini berlangsung hingga tahun 1965. Ketika menjadi dosen filsafat di Universitas Kairo, beberapa kegiatan penting dan juga penghargaan ia raih. Tahun 1953 Zaki sempat menjadi dosen tamu Universitas Columbia di Carolina Selatan dan pada tahun 1954 menjadi pengajar di Universitas Bullman Wasington DC. Tahun 1954-1955 Zaki ditunjuk menjadi atase kebudayaan Kedutaan Besar Mesir di London. Gelar Guru Besar Filsafat ia dapatkan dari Universitas Kuwait pada tahun 1965. Ia mengajar filsafat di sana sampai tahun 1973.[7]

Pada tahun 1965 Zaki menulis kitab kecilnya yaitu *al-Syarq al-Fannān*. Dalam buku ini disebutkan tentang dimensi historis yang terdapat dalam pengetahuan. Kemudian, ia menerangkan tentang perbedaan kebudayaan Timur dan kebudayaan Barat, yang menurutnya kebudayaan Timur hanya identik dengan monodimensi, sedangkan Barat identik dengan *dualisme* yaitu langit-bumi, imajinasi-akal, jiwa-materi, kebaikan-kejahatan, iman-ilmu, orisinalitas-kontemporer dan sebagainya. Dikemudian hari kajian keilmuannya mulai berkembang yaitu dengan mendekati *turās-turās*, baik yang ditulisnya tentang *al-Ghazāly wa Syi'ruhū* dan *Ibnu Khaldūn wa Mauqifuhū min al-Falsafah*.

Untuk merealisasikan idealismenya, masih pada tahun 1965, ia mencetuskan berdirinya majalah *al-Fikr al-Mu'āsir* di Departemen

7 *Ibid.,* 23.

Kebudayaan. Dari majalah ini kemudian lahir filsuf-filsuf muda, di antaranya Fuād Zakariyā, Hassan Hanafi, dan lain lain-lain.[8]

Sepulangnya dari Kuwait pada tahun 1973, ia banyak menemukan pengetahuan baru yang berkaitan dengan *turās* Arab, baik dalam kebudayaan maupun keilmuan dan filsafat yang ia tidak menemukannya pada masa-masa lalu. Bahkan sejak ia berada di Kuwait, Zaki sudah memperlihatkan arah kompromistik antara turās Arab dan rasionalisme Barat. Di antara perkembangan pemikirannya, ia menulis beberapa buku yang merupakan produk dialognya dengan realitas historis, empiris, dan sosial. Di antaranya *Tajdīd al-Fikr al-Araby* (1971), *al-Ma'qūl wa al-lā Ma'qūl* (1972), *Tsaqāfatunā fī Muwājahah al-'Asr* (1976), *Fī Hayātinā al-'Aqliyah* (1978), *Ru'yah Islāmiyah* (1987), *Fī Tahdītsi al-Tsaqāfah al-'Arabiyah* (1988), *Budzūr wa Judzūr* (1990).[9]

Dari konteks ini, Zaki berangkat dari pengalaman-pengalamannya untuk menentang realitas kontemporer yaitu dengan mengkritik metode-metode klasik dengan metode positif, analisis dan logika khusus yang ia peroleh dari perantauannya dengan filsafat. Dengan demikian, banyak orang yang menyatakan bahwa filsafatnya telah meletakkan model pemikiran di atas peta pemikiran kemanusiaan kontemporer.

Sejak tahun 1973, setelah kedatangannya dari Kuwait, Zaki dinobatkan sebagai penulis senior di harian *Ahrām*. Baru pada tahun 1975, ia menerima nobel penghargaan serta diangkat untuk menjadi anggota Dewan Tinggi Kebudayaan, Dewan Nasional Kebudayaan, dan Dewan Nasional Riset dan lmiah. Setelah itu, prestasinya meningkat dengan meraih hadiah kebudayaan Arab dari Liga Arab pada tahun 1984 serta Doktor Honoris Causa dari Universitas Amerika pada tahun 1985.[10]

Selanjutnya, karya-karyanya bertebaran di koran-koran, terutama harian *Ahrām*. Karya terakhirnya yaitu *Hasād al-Sinīn* (1992) yang berisi kronologi perjalanan pemikirannya secara umum. Akhirnya pada tahun 1993, ia pulang ke *rahmatullah*. Kendatipun demikian, sebagian karyanya masih dijadikan referensi untuk memecahkan masalah kekinian.

8 *Ibid*., 24.

9 Fattah, *Rihlah*, 15.

10 *Ibid*., 24.

A. FASE PEMIKIRAN ZAKI

Terdapat beberapa versi cerita perjalanan pemikiran Zaki, yang pertama dapat kita lihat dalam kitabnya, *Qisah al-'Aql*. Menurutnya ada 5 (lima) fase, yaitu:

a. Fase sufistik yang berlangsung selama 10 tahun pada tahun 1930-an.

b. Fase kritik analitik.

c. Fase positivistik yang dimulai tahun 1946 ketika ia sedang studi di Inggris.

d. Fase pengembangan nalar liberal-rasional. Fase ini berlangsung pada kedua tahapan masa di atas.

e. Fase pengembangan pembaharuan pemikiran Arab. Fase ini berlangsung mulai tahun 1970-an sampai akhir hayatnya.[11]

Sementara Hassan Hanafi membagi masa perjalanan pemikiran Zaki hanya menjadi 2 fase; 1) Fase logika positivisme, dan 2) Fase pembaharuan pemikiran Arab.[12] Pembagian Hassan Hanafi ini menurut penulis, ia hanya melihat bahwa masa-masa awal kehidupan pemikiran Zaki sebelum bergelut dengan dunia Barat dianggap sebagai sebuah perkembangan reguler seorang muslim. Baru setelah Zaki bergelut dengan dunia pemikiran Barat dan mendapatkan pencerahan dari gerakan-gerakan rasionalisme Barat, di sanalah mulai puncak perkembangan pemikiran Zaki.

Nasr Hamid Abu Zaid membagi kehidupan intelektual dan perkembangan pemikiran Zaki terbagi ke dalam 4 fase utama,[13] yaitu:

Fase pertama, merupakan fase pengenalan kehidupan pemikiran dan kultural serta upaya untuk terlibat di dalamnya. Fase ini terjadi pada akhir 1920-an dan 1930-an.

Fase kedua, fase pengembaraan ke Barat saat tugas belajar selama 4 tahun di Inggris. Di sana ia mengenal "pihak lain" (*al-akhar*, *the other*), yang menyingkapkan keterbelakangan dan ketertinggalan "aku".

Fase ketiga, adalah fase keterlibatan dalam kehidupan kultural-intelektual sepanjang 2 dekade tahun 50-an dan 60-an. Pada fase ini Zaki banyak terlibat dalam kepanitiaan budaya dan seni, ia juga menjadi pimpinan

11 Lihat Mahmūd, *Qissah al-'Aql*, 8. Lihat juga penjelasan Fattāh dalam *Rihlah Fie,* 15-16

12 *Ibid*.

13 *Ibid*., 31-32.

redaksi majalah *al-Fikr al-Mu'asir*, dan juga menjadi Profesor Filsafat di Fakultas Sastra. Lewat tulisan-tulisannya, ia banyak menyampaikan kritik terhadap kehidupan intelektual dan rasional Mesir dan membandingkannya dengan Eropa.

Fase keempat, fase pergeseran atau perubahan dari pengagum prestasi orang Barat, untuk kemudian menggali dan mencari identitas kultural yang unik dan khas bagi warga Arab. Nasr Hamid melihat fase ini sebagai sebuah bentuk kekalahan para pegiat wacana kebangkitan atau gerakan modernisme.

Dengan merujuk kepada pembicaraan Zaki tentang fase-fase yang telah ia tempuh dalam *Qisah al-'Aql* sekaligus agar mendapatkan gambaran yang lebih komprehensif tentang perjalanan Zaki, penulis setuju dengan periodisasi yang ditawarkan oleh Fattah yang membagi fase perkembangan pemikiran Zaki menjadi 3, yaitu:

Fase pertama adalah masa sebelum ia pergi ke Eropa (London). Pada fase ini ia banyak mengkritik kehidupan sosial di Mesir. Ia paparkan contoh-contoh pencerahan yang terdapat dalam filsafat-filsafat kuno dan modern. Buku-buku yang ia susun dan terjemahkan bersama Ahmad Amin mewakili fase ini. Buku-buku tersebut adalah *Qissat al-Falsafah al-Yunāniyah, Qissat al-Falsafah al-Hadītsah, dan Qissat al-Ādab fi al-'Ālam.*

Fase kedua dimulai saat ia berangkat ke Eropa pada tahun 1940-an dan berlangsung hingga tahun 1960-an. Pada masa ini ia menghendaki agar dunia Arab menjadikan Eropa sebagai sampel. Fase inilah yang dalam tipologi Boulotta dikatakan sebagai wacana transformatif, yakni mereka yang menghendaki agar orang Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya dan mengambil tradisi yang berkembang di Eropa sebagai gantinya.

Fase ketiga kehidupan pemikiran Zaki menjadi kunci utama dalam perjalanannya. Pada fase ini Zaki mengibarkan pembaharuan pemikiran Arab. Pembaharuan yang ditawarkan tanpa meninggalkan *turās* (peninggalan) Arab (Islam) klasik. Ia menegaskan bahwa pembaharuan yang ideal tidak dapat dilepaskan dari peninggalan-peninggalan para pendahulu karena di sanalah terdapat nilai-nilai, bahasa, karya-karya para ulama dan filsuf.

Ketiga fase di atas digambarkan oleh Imām Abdul Fattāh sebagai berikut; (1) Fase keberagamaan murni *(marhalah at-tadayyun al-halis)*, (2)

Fase akal murni *(marhalah al-'aql al-halis)*, dan (3) Fase keberagamaan yang dilandasi pemikiran yang tercerahkan *(marhalah at-tadayyun al-mustanir bi dau' al-'aql)*.[14] Frame periodisasi Fattah ini didasari prinsip *husnudzan* bahwa Zaki berangkat dari seorang yang beragama dan agamawan, dan ia mengakhiri perjalanannya tetap sebagai seorang yang beragama dan agamawan. Hal ini akan semakin memperkaya khazanah pemikiran Islam pada umumnya.

Ketiga fase di atas masing-masing memiliki keunikan dan *concern* tersendiri. Berikut ini penjelasan tentang keunikan dari masing-masing fase dan dialog serta perubahan-perubahan yang terjadi.

1. Fase keberagaman murni

Awal perkembangan pada fase ini seperti masa kanak-kanak dalam perkembangan hidup manusia. Sebagai seorang anak yang tumbuh di keluarga muslim, ia dekat dengan al-Qur'an. Hanya saja pola interaksi dengan kitab suci tersebut adalah pola interaksi anak-anak. Ia sangat menikmati ketukan-ketukan nada baca ayat-ayat al-Qur'an tanpa memahami maknanya. Misalnya, ritme yang ada dalam pembacaan ayat-ayat dalam Surat al-'Adiyat. Bahkan, ia praktikkan membaca sambil mengatur irama tapak kakinya.[15]

Perkembangan berikutnya digambarkan sebagai fase remaja. Pada fase ini ia mulai menggali makna ayat-ayat kitab suci. Kecenderungan pertama dalam masa ini adalah menyendiri dalam alam pikirannya dan menyingkir dari keramaian hidup, kecenderungan *'uzlah* sufistik. Pada fase *'uzlah* sufistik ini, Zaki mengembangkan beberapa pembahasan, yaitu:

a. Filsafat jiwa

Merujuk kepada filsafat jiwa Ibnu Sina yang tergambar dalam syairnya: "jiwa (ruh) itu turun kepadamu dari tempat yang tinggi – menyatu dengan jasad dan menjadi betah di sana". Ia membuktikan keabadian jiwa, dan kefanaan jasad.

Pembahasan tentang jiwa ini pada puncaknya ia tulis dalam disertasinya yang berjudul "*al-jabar adz-dzatiy*" (*self determination*). Disertasi ini digambarkan sebagai sisi metafisis dari Zaki. Di dalamnya ia menjelaskan tentang jiwa dan keberadaanya serta

14 Fattāh, *Rihlah fie,* 17.

15 *Ibid.,* 19-20.

keabadiannya. Ia juga membahas tentang kebebasan (*hurriyah*) yang terikat dengan kaidah sebab-akibat, bukan kebebasan liar.

b. Kebenaran mukjizat

Zaki menegaskan bahwa keberadaan mukjizat para nabi tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah ilmiah. Ia menyampaikan beberapa argumen, di antaranya; 1) terdapat hal-hal di alam ini yang berada di luar jangkauan akal dan indra manusia. 2) hukum alam yang merupakan salah satu kaidah ilmiah dapat dijembatani oleh peran manusia. 3) kaum materialisme ketika berbicara tentang asal-usul alam semesta dan nalar materialis mereka sudah mentok, muncullah teori ledakan, *big bang*, dan juga muncul dengan tiba-tiba. Hal-hal tersebut menggambarkan kelemahan berpikir mereka.

Fase keberagamaan murni ini dapat penulis bahasakan sebagai fase reguler yang pasti dialami oleh setiap pemikir keagamaan. Inilah yang mendorong Hassan Hanafi tidak memasukannya sebagai fase penting dalam perjalanan Zaki. Prinsip-prinsip tentang ruh atau jiwa, mukjizat, pembacaan ayat-ayat kitab suci merupakan hal-hal mendasar dalam keimanan Islam. Fase ini dialami oleh Zaki sebelum ia berinteraksi dengan nalar rasional Eropa. Tapi bukan berarti fase awal ini kering dari prinsip-prinsip rasionalisme. Sejak dini sudah tampak bibit-bibit berpikir rasional dalam frame yang dikembangkan oleh Zaki. Sebut saja rasa penasaran yang muncul pada masa peralihan dari anak-anak menuju remaja tentang Al-Qur'an. Ia mulai bertanya apakah keunikan ayat-ayat kitab suci hanya pada ritme ketukan-ketukan pada waqaf bacaannya atau ada makna yang lebih dalam. Hal lain yang juga muncul adalah kritiknya terhadap kaum materialis. Ia mengkritik mereka bukan hanya dengan nalar keagamaan sederhana, tapi ia pakai nalar-nalar ilmiah rasional.

2. Fase akal murni

Fase ini diawali saat Zaki berangkat ke Inggris tahun 1940-an. Dalam benaknya ia mulai gelisah dengan kondisi sosial-politik masyarakat Mesir. Terlebih ketika ia bandingkan dengan situasi yang ada di Inggris dan Eropa pada umumnya. Di Mesir orang bicara tentang isu-isu kebebasan, keadilan, persamaan derajat, dan pertanggungjawaban baru sebatas wacana lisan yang sangat sulit diimplementasikan di dunia

nyata. Sistem yang ada masih mendorong adanya klasifikasi tuan/majikan-hamba sahaya. Berbeda dengan kondisi di Barat. Mereka sudah dapat mengaplikasikan isu-isu kebebasan dan lainnya dalam realitas kehidupan sosial. Contoh nyata, di Inggris setiap individu sangat dihargai hak-hak dan kehormatannya, tanpa pembedaan, baik profesi maupun latar belakangnya.[16] Pada sub pembahasan berikutnya akan dipotret dengan lebih luas kritik-kritik Zaki terhadap kondisi sosio-kultural masyarakat Mesir.

Titik kesadaran di atas kemudian dilanjutkan dengan pengembangan nalar rasional, penggunaan nalar-nalar logis-rasional dalam segala sisi kehidupan. Penerapan nalar-nalar ilmiah seperti mengembalikan fenomena kepada sebab-sebab alaminya, menghilangkan khurafat, sihir, dan hal-hal non-ilmiah lainnya. Dari pengembangan cara berpikir rasional-ilmiah ini kemudian Zaki mengembangkan nalar logika positivisme.

Intinya, ada 2 hal pokok pada fase kedua ini: kritik sosio-kultural terhadap tatanan masyarakat di Mesir yang masih belum pro-kemanusiaan dan pengembangan nalar rasional-ilmiah yang kemudian berkembang ke nalar positivisme logis. Pemikiran yang disusung Zaki bercorak transformatif. Ia melihat bahwa bangsa Eropa sudah lebih dulu mampu berpikir dan berlaku humanis, rasional, dan positivis. Itulah situasi ideal yang mestinya diimplementasikan di dunia Islam.

Pada fase inilah muncul kritik-kritik keras dari Zaki terhadap fenomena-fenomena sosial dan juga nalar-nalar keagamaan yang berkembang di Mesir. Terlahirnya buku *Khurāfat al-Metāfiẓiqa* menjadi salah satu contoh dari kritiknya terhadap nalar keagamaan saat itu. Ia melihat fenomena bahwa hal-hal yang metafisis, seperti pembahasan tentang Tuhan dan langit, justru yang sangat mewarnai kehidupan keberagamaan masyarakat muslim saat itu. Sampai-sampai nasib mereka di bumi 90% diserahkan kepada mekanisme langit.[17]

Dialog pun berlanjut. Lontaran Zaki ini mendapatkan reaksi yang cukup keras dari berbagai kalangan, terutama para Islamis yang tidak rela ajaran agama diposisikan sebagai produk budaya, kitab suci diposisikan sama dengan karya-karya para filsuf, dapat dikaji dengan piranti-piranti keilmuan modern.

16 *Ibid.,*42

17 Lihat Mahmud, *Fī Hayātinā al-'Aqliyah,* (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1981), 153.

3. Fase keberagamaan yang tercerahkan

Pada fase ini Zaki berupaya mendamaikan dan mempertemukan antara hati atau rasa dengan akal, antara agama dengan ilmu atau dalam bahasa klasik antara wahyu dengan akal. Jika menggunakan periodisasi *continue*, *change* dan *development*, maka fase ini dapat disebut sebagai fase *development* yang berusaha mencari bentuk baru yang merupakan kompromi antara fase keberagamaan murni dengan berbagai keunikannya dengan fase akal murni yang sangat transformatif.

Isu utama yang diusung oleh Zaki pada fase ini adalah isu kebebasan berpikir. Dalam sejarah Islam, perkembangan kebebasan berpikir ini tidak begitu menggembirakan. Zaki menginventarisasi paling tidak ada 3 kendala dalam pengembangan prinsip kebebasan ini dalam tradisi Islam, yaitu; 1) Kediktatoran penguasa. Beberapa kasus penindasan terhadap perbedaan pendapat oleh penguasa dalam tradisi Islam antara lain kisah Imam Ahmad Bin Hanbal yang berbeda pendapat dengan Khalifah Ishaq Bin Ibrahim tentang al-Qur'an apakah makhluk atau bukan. Khalifah dari Bani Abbasiyah saat itu memiliki tradisi *mihnah*, yang berakhir dengan dipenjarakannya Imam Ahmad. Kasus lain adalah pengadilan yang menimpa Al-Hallaj, Sang Sufi pemilik paham *hulul,* dan juga Ja'd Bin Dirham, Sang Teolog.[18] 2) dominasi masa lalu, dan 3) penolakan kaidah-kaidah ilmiah dan digantikan dengan karamah. Hal ini dimaksudkan melihat semua fenomena dengan kacamata non-rasional dan ilmiah.

Konstruksi baru atau developmentasi yang Zaki tawarkan adalah model filsafat Arab yang memadukan antara orisinalitas dan kekinian, antara akal dan hati, antara *Turās* masa lalu dengan perkembangan kekinian. Di sini Zaki menerapkan prinsip dualisme; dualisme langit-bumi, dan dualisme alam-seni.[19]

Upaya Zaki menawarkan konstruk baru filsafat Islam dengan prinsip dualismenya ini merupakan kontribusi penting dalam perjalanan filsafat Islam di dunia Arab-Islam. Gerakan rasionalisme dan pembaharuan pemikiran keagamaan di dunia Islam, khususnya Mesir diawali oleh Rifa'ah Thahtawi (1800-1873) yang mengusung isu kebebasan dan persamaan derajat. Kemudian dilanjutkan oleh Qasim Amin (1865-1908) yang fokus mengusung isu kebebasan perempuan, dan Ahmad

18 Fattah, *Rihlah Fie,* 79-80

19 *Ibid.,* 91

Lutfi As-Sayyid (1872-1963) yang merupakan orang pertama yang mengusung isu demokrasi-politik. Di sisi lain ada Afghani (1839-1889) yang juga mengusung isu rasionalisasi, dan Muhammad Abduh (1845-1905) yang getol berjuang membebaskan kehidupan keagamaan Islam dari khurafat, dan juga gerakan rasionalisme atau memberikan porsi peran yang cukup luas terhadap akal dalam memahami ajaran agama. [20]

Selanjutnya, muncul warna baru perkembangan isu kebebasan dan persamaan derajat serta gerakan rasionalisasi. Tokoh-tokoh berikut ini mengambil peran yang lebih spesifik. Sebut saja Abbas Mahmud Al-Akkad (1889-1964) ia lebih fokus pada upaya liberalisasi sastra dan seni. Sementara Thal'at Harb (1867-1942) lebih fokus pada upaya liberalisasi di bidang ekonomi, Taha Husein (1889-1973) fokus kepada kebebasan berpikir dan pengembangan metode rasional-ilmiah.

Pemikiran-pemikiran di atas berkembang selama kurang lebih 2 abad, berserakan dengan fokus kerjanya masing-masing. Kontribusi Zaki dalam konteks ini adalah ia mencoba meramu berbagai perkembangan di atas, dalam sebuah konstruk filosofis baru; filsafat Arab dengan dualismenya yang khas.[21]

B. KRITIK SOSIO-KULTURAL DALAM PEMIKIRAN ZAKI

Zaki termasuk pemikir yang menjadikan problematika sosial kemasyarakatan sebagai salah satu persoalan penting yang menjadi *concern*-nya. Ia melakukan kritik sosial yang bertujuan untuk mengubah keadaan dan mengarahkannya kepada yang lebih baik. Dengan semangat nasionalisme Mesir, ia melakukan otokritik terhadap situasi sosial di sana. Ia memposisikan diri sebagai seorang pemilik rumah yang memiliki perabotan mewah, tapi tidak optimal fungsinya, atau banyak yang rusak karena kelalaian para penjaganya.[22]

Ada 3 hal yang menjadi konsentrasi utama Zaki dalam pandangannya terhadap masalah-masalah sosial-kemasyarakatan, yaitu: kebudayaan, pendidikan dan hukum keluarga.

20 *Ibid.,* 101

21 *Ibid.*, 102

22 Mahmud, *Qiyām min at-Turāts*, (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1984), 283 dan 382

1. Kebudayaan

Kebudayaan merupakan kekuatan riil yang mendorong kemajuan suatu bangsa. Budaya suatu bangsa adalah identitas dari bangsa tersebut. Berkomentar tentang kondisi bangsa Mesir, Zaki mengungkapkan ada 3 hal penting terkait dengan mereka. Pertama, mereka adalah bangsa Mesir. Kedua, mereka juga bangsa Arab. Ketiga, mereka Muslim.[23] Keadaan mereka sekarang ini lemah setelah sebelumnya kuat. Mereka berada di bawah setelah pada masa lalu memimpin dan unggul. Mereka kini tertinggal setelah dulu berada di depan. Mereka sekarang bodoh, padahal dulu pandai.

Sebagai orang Mesir, Zaki menjadikan loyalitas dan kesetiaan kepada negaranya (nasionalisme) sebagai cara pandangnya dalam membahas persoalan-persoalan sosial-kemasyarakatan. Bangsa Mesir adalah bangsa yang unggul. Mereka keturunan dinasti Fir'aun yang memiliki peradaban dan kebudayaan tinggi. Secara historis dan kultural, kota Mesir memang telah dipengaruhi peradaban-peradaban besar sejak masa Fir'aun, Romawi, Bizantium, Arab, Mamluk, dan Turki. Bahkan, sampai dengan Eropa moderen.[24] Di sisi yang lain, mereka adalah orang Arab dan muslim yang pada masanya dulu pernah mengalami masa-masa kejayaan dan keemasan.

Salah satu kunci sukses bangsa Mesir, Arab, dan muslim, bisa mencapai kejayaan mereka dahulu adalah rasa percaya diri. Kepercayaan diri itulah yang sekarang hilang dari diri mereka. Mesir sekarang ini ibarat makam para pejuang. Para pejuang dengan semangat mereka yang tinggi telah terkubur di bumi Mesir. Semangat juang mereka diharapkan dapat diwariskan kepada generasi ini.

Di antara tanda-tanda kemunduran dalam ranah budaya yang lainnya adalah dalam cara pandang umat terhadap dunia. Tidak kurang dari 90% umat Islam mencari solusi dari persoalan-persoalan hidup mereka dengan cara-cara ghaib. Mereka menggantungkan nasibnya kepada mukjizat yang turun dari langit.

Pada kutub yang berlawanan ada segelintir umat yang merasa cukup dengan kehidupan duniawi dan materinya. Di tengah antara

23 Murād, *Zakī ,* 139-142. Lihat juga Zaki Naguib Mahmud, *Fī Muftariq at-Turūq,* cet.II (Kairo: Dār Asy-Syuruq, 1993).

24 Lihat 'Iwād, *Dirāsat fī al-Hadārat* (Kairo: Dār al-Mustaqbal al-'Arabiy, 1989), 133.

kedua kelompok ini ada sebagian umat yang mencoba menempuh jalan tengah. Mereka optimalkan kehidupan dunia dalam rangka menuju akhirat.

Kondisi mayoritas umat Islam yang menggantungkan nasibnya ke langit inilah yang mendorong Zaki untuk mengajak umat membaca kembali dengan kritis apa yang berkembang pada masa-masa lampau, sehingga umat Islam dapat mencapai jaman keemasannya.

2. Pendidikan

Pendidikan adalah faktor terpenting dalam mewujudkan kemajuan suatu bangsa. Pendidikan bukan hanya transfer ilmu kepada siswa dan memenuhi otak mereka dengan pengetahuan ilmiah. Pendidikan pada intinya adalah melatih anak didik berpikir produktif. Realitas hari ini menunjukkan bahwa pendidikan telah berkembang, dengan berbagai metode dan strategi pembelajarannya. Lebih banyak memperhatikan muatan pengetahuan ilmiah yang dihapalkan oleh siswa tanpa memahami isinya. Karena mengandalkan hafalan, siswa akan kehilangan kemampuan berpikir kritis. Sehingga potensi kreatifitas dan kemampuan daya cipta mereka akan menjadi tumpul.[25]

Zaki membuat perumpamaan dengan kehidupan semut dan lebah. Seekor semut menyimpan makanannya untuk persiapan musim dingin. Ia hanya menyimpan makanannya itu apa adanya. Biji gandum yang ia simpan tetap biji gandum. Begitu pun gula yang ia bawa tetap gula. Semut sangat mahir menyimpan persediaan makanannya. Tapi ia hanya menyimpan, tidak merubahnya menjadi sesuatu yang lain. Berbeda dengan lebah. Seekor lebah menghisap sari bunga, kemudian mengolahnya menjadi madu. Begitulah manusia dalam proses pendidikannya. Sebagian besar lembaga pendidikan umat Islam masih memakai filosofi semut, dengan hafalan-hafalan yang menumpuk dan mengabaikan filosofi lebah yang kreatif. Inilah salah satu faktor yang membuat pendidikan umat Islam menjadi lemah dan tertinggal.[26]

Di sisi lain, kegagalan pendidikan umat Islam juga dipengaruhi oleh kurangnya perhatian terhadap perkembangan ilmu-ilmu alam. Seluruh energi dicurahkan untuk persiapan hidup di akhirat, sehingga ilmu-ilmu agama seakan menjadi nomor satu dan ilmu umum atau

25 Murad, *Zaki*, 48-49

26 Lihat Mahmud, *Qiyām,* 157-176

ilmu alam menjadi kelas dua. Ketidakseimbangan ini berimbas kepada pandangan sebagian umat yang tidak peduli dengan hal-hal duniawi, dan pada gilirannya tertinggal dalam berbagai bidang dibandingkan dengan umat lain. Padahal, salah satu tujuan utama dari sebuah proses pendidikan adalah menciptakan keseimbangan jiwa dalam diri seorang siswa yang pada gilirannya akan dapat menciptakan keseimbangan-keseimbangan dalam perilaku dan cara pandangnya terhadap kehidupan. Keseimbangan inilah yang nantinya akan dapat menciptakan jiwa-jiwa yang unggul serta pikiran-pikiran kreatif dan inovatif.

Sebenarnya dasar kualitas keilmuan Islam pernah mengalami titik temu dengan pemikiran Barat pada masa peradaban intelektualitas Islam mengalami kejayaan. Saat itu rasionalitas telah menjadi bagian dari kebudayaan muslim seperti yang ditanamkan Ibnu Rusyd[27] atau Mazhab Mu'tazilah.[28]

Kebangkitan ilmu pengetahuan Islam harus dapat menjawab tantangan dan titik sentral problem modernisasi yang sangat lekat dengan materialisme dan sekularisme.[29] Hal ini mendorong manusia muslim untuk memusatkan ilmu pengetahuan dan informasinya sebagai sumber strategis pembaharuan. Tidak terpenuhinya kebutuhan ini akan menimbulkan keterasingan dunia modern.[30]

Zaki juga mengkritik pendidikan di perguruan tinggi. Perguruan tinggi kehilangan misi utamanya sebagai penjaga ilmu dan seni yang menjunjung tinggi kajian-kajian ilmiah, eksperimen, dan penelitian-penelitian mendalam. Semua ini seakan telah hilang dari dunia kampus. Buku-buku di perpustakaan kehilangan nilainya. Ditambah lagi dengan pengajar-pengajar yang tidak memiliki kompetensi yang memadai. Program pascasarjana juga mandul. Tema-tema yang dijadikan bahan kajian di sana tidak produktif dan tidak menghasilkan

27 Abū al-Walīd Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Rusyd, lahir di Cordoba pada tahun 520 H/1126 M, dan wafat di Maroko pada 1198 M. Di Barat ia dikenal dengan nama Averoes. Dia adalah seorang dokter, ahli hukum, dan tokoh filsuf yang paling popular pada periode perkembangan filsafat Islam (700-1200). Di samping sebagai seorang yang paling otoritatif dalam fungsi sebagai komentator atas karya-karya filsuf Yunani Aristoteles, Ibnu Rusyd juga seorang filsuf muslim yang paling menonjol dalam usahanya mencari persesuaian antara filsafat dan syariat *(al-ittisāl bain al-hikmah wa al-syarīah)*. Kontribusi Rasionalisme Ibn Rusyd dalam Syari'ah salah satu pandangan Ibnu Rusyd yang menonjol adalah teorinya tentang harmoni (perpaduan) agama dan filsafat *(al-ittisāl baina al-syarīah wa al-hikmah)*. Ibn Rusyd memberikan kesimpulan bahwa "filsafat adalah saudara sekandung dan sesusuan agama".

28 Moosa, *Islam Progresif,* terj. Yasrul Huda (Jakarta: ICIP, 2004), 204-206.

29 Gaufar, *Tantangan Islam,* terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1982), 210.

30 Isna, *Diskursus Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Global Media Utama, 2001), 47.

sesuatu yang baru. Mereka hanya membangkitkan orang-orang yang sudah mati. Seakan-akan umat tengah berhadapan dengan *ashabul kahfi* yang bangkit kembali, sehingga umat tidak mampu menghadapi perkembangan zaman. [31]

3. Hukum Keluarga

Ketenangan dan kesejahteraan masyarakat merupakan implikasi dari ketenangan dan kesejahteraan keluarga-keluarga yang ada pada masyarakat tersebut. Zaki memberikan perhatian serius terhadap persoalan-persoalan keluarga. Di antara persoalan keluarga yang mendapatkan perhatian zaki adalah pernikahan, terutama terkait dengan posisi perempuan. Di samping itu juga persoalan talak dan poligami.[32]

Sebenarnya ajaran Islam sangat menghormati perempuan dan menjadikan pernikahan sebagai ikatan suci yang dilandasi kasih sayang dan saling menghormati satu sama lain. Realitas di dunia Islam, khususnya di Mesir, umat tidak begitu menghargai perasaan kemanusiaan dan perempuan. Inilah yang coba diungkapkan Zaki dalam tulisannya:

> "Di dunia kita, pernikahan tidak didasari cinta. Suami tidak memilih istri, sebaliknya istri tidak memilih suami. Yang penting ada seorang laki-laki dan perempuan dalam rumah tersebut. Ketika seorang suami sudah mendapatkan pekerjaan tertentu, problem dianggap selesai. Dan ketika istri adalah keturunan si A dan wajahnya cantik, dianggap persoalan rampung. Pernikahan yang ada bukan bersatunya 2 hati dan pikiran".[33]

Persoalan lainnya adalah talak dan poligami. Dalam hal ini Zaki menegaskan: 'Saya benci perceraian, dan anti poligami. Kehidupan dengan berbagai persoalannya, hati dan perasaan kemanusiaan, semuanya jauh lebih luas dan komplek dibandingkan norma-norma formal".[34] Pernyataan ini menyiratkan bahwa menurut Zaki, perceraian merupakan salah satu penyebab tidak kondusifnya suasana dalam sebuah rumah tangga. Hancurnya rumah tangga memiliki pengaruh

31 Murad, *Zaki*, 50-51

32 *Ibid*., 53

33 *Ibid*.

34 *Ibid.,* 54

yang luar biasa terhadap anak-anak. Anak-anak yang terlahir dalam keluarga yang *broken* diibaratkan seperti anak yang lahir dengan jiwa yang hancur pula. Pada gilirannya nanti, mereka akan menjadi bapak-bapak yang hancur jiwanya untuk kemudian menurunkan anak-anak yang hancur pula jiwanya. Dapat dibayangkan akan seperti apa generasi yang terlahir dalam situasi seperti di atas. Begitupun terkait dengan poligami, yang juga memiliki kontribusi dalam menciptakan suasana tidak nyaman dalam keluarga. Runtuhnya sendi-sendi keluarga menyebabkan hilangnya nilai-nilai kemanusiaan dalam masyarakat.

****

5

ZAKI NAGUIB MAHMUD DAN KONSTRUKSI PEMIKIRANNYA

A. PROYEK "REVOLUSI PEMIKIRAN"

Dalam beberapa poin, Zaki menggunakan istilah *saurah* (revolusi). Konsep revolusi yang dimaksud adalah perubahan mendasar dalam paradigma dan nalar berpikir masyarakat muslim. Revolusi pemikiran berarti menggerakkan suatu bangsa untuk melahirkan kreasi-kreasinya, membuat perencanaan yang baik untuk kemajuan umat, dan menjaga kesinambungan perkembangan masyarakat dari masa ke masa.[1]

Penegasan ini perlu disampaikan, karena pada era yang hampir bersamaan di Mesir terjadi revolusi politik yang terkenal dengan istilah "Revolusi 1967", yaitu perubahan mendasar situasi politik Mesir saat itu. Gerakan revolusi yang diusung Zaki bukanlah revolusi politik dan kekuasaan, tapi sebuah gerakan perubahan mendasar dalam nalar dan budaya. Zaki tidak berarti menolak secara total masa lalu, tapi membaca perkembangan masa lampau dengan kritis, kemudian dapat memisahkan area keberlanjutan (*continuity*) dan area perubahan (*change*). Dalam konteks ini, dibutuhkan sikap bijak untuk mengambil atau mengesampingkan sesuatu yang barasal dari masa lalu atau yang datang dari masa sekarang. Kemampuan mendialogkan dua entitas dari zaman yang berbeda ini diharapkan mampu menghasilkan warna baru (*development*) yang lebih kontekstual dan semakin memposisikan peradaban Arab (Islam) menjadi lebih baik.

1 *Ibid.,* 183-184

Sejarah perjalanan manusia menceritakan bahwa pergulatan antara akal dan wahyu, *reason and revealation*, sudah terjadi seumur manusia itu sendiri. Pasang surut seringkali terjadi dalam persaingan mewarnai dunia ini. Kadang akal tampil sebagai pemenang. Pada kesempatan lain, wahyu memenangkan persaingan. Kadang mereka dapat berjalan seiring. Sebaliknya, seringkali di antara keduanya saling menyerang.[2]

Dalam khazanah pemikiran Islam, proses pergulatan ini menjadi perhatian pokok dari beberapa pihak. Para filsuf muslim seperti Al-Kindi dan lainnya menjadikan isu di atas sebagai salah satu proyek besar mereka. Para filsuf muslim merumuskannya dengan label *at-taufīq wa at-talfīq baina ad-dīn wa al-falsafah*.[3] Dengan hal tersebut menjadikan mereka ingin menegaskan bahwa tidak ada pertentangan antara akal dengan wahyu, dan pada gilirannya umat Islam mestinya mengoptimalkan fungsi akal dalam memahami ajaran agama mereka.

Optimalisasi peran akal dalam memahami ajaran agama ini biasa disebut dengan gerakan rasionalisasi. Pengusung gerakan ini dalam khazanah klasik Islam adalah Mu'tazilah yang terkenal sebagai kelompok rasionalis muslim. Bagi Mu'tazilah, iman bukanlah hanya sebatas pembenaran (*al-tashdīq*) perbuatan (*`amal*), dan *ma`rifat* atau pengenalan Tuhan melalui akal pikiran. Namun hal lain yang terpenting dari iman bagi mereka ialah pengenalan dengan akal pikiran yang dalam tentang hakikat Tuhan. Kedua, dalam menfungsikan akal. Akal bagi Mu'tazilah punya arti dan fungsi yang amat besar.

Pada zaman modern, mulai tumbuh kemauan umat Islam untuk belajar dari keberhasilan dunia Islam masa lalu, maka secara bertahap dunia Islam kembali memperlihatkan tanda-tanda kemajuan. Pembaharu dalam Islam kembali menonjolkan kedudukan akal yang tinggi. Ijtihad mulai digalakkan. Paham Qodariah yang rasional dan liberal mulai dikaji ulang. Pemikiran filsafat juga mulai dipelajari di institusi-institusi pendidikan. Muncullah tokoh-tokoh pembaharu muslim di berbagai belahan dunia.

Arus rasionalisme ini juga diusung oleh Zaki. Dengan corak positivisme ia merumuskan beberapa indikator kematangan nalar, yaitu:

---

2 Tafsir, *Filsafat Umum Akal dan Hati Sejak Thales Sampai James,*cet. IV (Bandung: Remaja Rosydakarya, 1994), 6-7

3 Lihat Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973). Lihat juga Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1986). Lihat juga buku-buku teks Filsafat Islam seperti Hasyimsah Nasution, *Filsafat Islam*, cet. III (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002).

1. Kemampuan seseorang untuk memahami realitas dan menjadikannya sebagai salah satu tolak ukur.
2. Mampu mengabstraksikan makna-makna yang terkandung dalam realitas.
3. Mampu membaca dengan baik kaitan antara satu masalah dengan yang lainnya.
4. Memiliki daya analisis yang tajam.[4]

Zaki melontarkan ide revolusi pemikiran, atau perubahan mendasar dalam paradigma dan nalar berpikir masyarakat muslim. Dalam sebuah komunitas sosial biasanya ada dua budaya, yaitu *gerak* dan *diam*. Budaya gerak adalah budaya yang mampu menggerakkan pemiliknya untuk berkarya. Sebaliknya, budaya diam akan membawa pemiliknya kearah kegelapan dan kemandulan.[5]

Revolusi pemikiran berarti membudayakan 'gerak'. Tujuan utamanya adalah menggerakkan suatu bangsa untuk menelorkan kreasi-kreasinya, membuat perencanaan yang baik untuk kemajuan umat dan menjaga kesinambungan perkembangan masyarakat dari masa ke masa.

Kesinambungan historis sebuah masyarakat, dengan memperhatikan masa lalu dan masa kini, adalah sebuah keniscayaan. Kesinambungan bukan dalam tataran teknis, tapi pada tataran konsep. Revolusi tidak berarti menolak secara total masa lalu. Revolusi bermakna membaca perkembangan masa lampau dengan kritis, kemudian dapat memisahkan area keberlanjutan (*continuity*) dan area perubahan (*change*). Dalam konteks ini dibutuhkan sikap bijak untuk mengambil atau mengesampingkan sesuatu yang barasal dari masa lalu atau yang datang dari masa sekarang. Kemampuan mendialogkan dua entitas dari zaman yang berbeda ini diharapkan mampu menghasilkan warna baru (*development*) yang lebih kontekstual dan semakin memposisikan peradaban Arab (Islam) menjadi lebih baik. Zaki menuliskan bahwa:

> "Kita dituntut untuk mampu merangkai (mendialogkan) masa kini dan masa depan dengan masa lalu, agar dapat menemukan prinsip-prinsip yang dapat menjaga kebesaran bangsa Arab yang

4 Murād, *Zaki*, 187. Lihat juga Zaki Naguib Mahmud, *Budzūr wa Judzūr* (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1990), 408.

5 Mahmud, *Fī Tahdīts ats-Tsaqāfah al-'Arabiyah,* (Kairo: Dār Asy-Syurūq, 1987), 62

mampu menjaga keseimbangan dan bisa memilah dengan jeli mana hal-hal yang mesti dipertahankan, dan mana yang mesti dihapus".[6]

Para pendahulu, terutama masa-masa 4 (empat) abad pertama Islam adalah generasi yang sangat revolusioner. Paling tidak mereka dihadapkan dengan dua hal besar; *pertama*, tradisi jahiliyah, dan *kedua*, budaya-budaya non-Islam seperti Yunani, Persia, India dan lain-lain. Dengan kepercayaan diri yang kokoh, mereka mampu menyikapi dua keadaan di atas. Dengan ketajaman analisisnya, mereka mampu memilah mana yang mesti diambil, dan mana yang harus ditinggalkan. Mereka tidak pernah ketakutan terhadap sebuah budaya dari suatu bangsa, untuk kemudian antipati terhadap semua yang datang dari bangsa tersebut.

Generasi salaf telah mengajarkan kepada umat Islam sikap kritis dalam menghadapi budaya lain. Mereka tidak gampang menggeneralisasi persoalan. Hal ini sebagaimana diungkapkan Zaki:

> "Mereka tidak menjadi budak dari suatu budaya, dan mereka juga tidak kemudian antipati terhadap apa yang datang dari luar. Mereka memposisikan diri sebagai pembaca kritis, kemudian mampu menyimpulkan mana yang harus dipakai dan mana yang harus dibuang".[7]

Sikap kritis yang dimunculkan bukanlah sekedar penolakan atau sikap antipati, tapi lebih kepada pencarian formula yang tepat dalam mencari solusi-solusi untuk berbagai persoalan hidup. Revolusi pemikiran yang dimaksud bukanlah menolak semua yang datang dari luar secara mutlak atau sebaliknya menerima dengan begitu saja. Revolusi yang dimaksud adalah memandang sesuatu dengan pandangan kritis. Tidak gampang menolak dan juga tidak begitu saja menerima. Seorang disebut revolusioner apabila ia dengan penuh kesadaran berkomitmen terhadap kemajuan masyarakat. Inilah ruh dari revolusi pemikiran yang ditawarkan oleh Zaki.[8]

Untuk mewujudkan gagasan revolusionernya, Zaki melakukan pemetaan terhadap beberapa persoalan mendasar yang dihadapi masyarakat Islam. Menurutnya, revolusi pemikiran hanya akan berhasil jika dilandaskan pada kondisi riil masyarakat Islam dan upaya-upaya sebagai berikut:

---

6 Mahmud, *'Arabiy baina Tsaqāfatain* (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1990), 151.

7 *Ibid*., 187.

8 Lihat Mahmud, *Fī Hayātinā*, 153.

1. Krisis Akal dalam Masyarakat Islam

Ibn Rusyd yang hidup sekitar 871 tahun yang silam telah memprediksikan bahwa 90% kehidupan manusia cenderung bersifat praktis,[9] sehingga sebagian besar praktik kehidupan diselaraskan dengan tuntutan material daripada spiritual. Bukan hanya di sini saja, namun justru karya-karya klasik tak sedikit yang memangkas peran akal. Ini terbukti dengan fenomena aliran yang bersifat rasional cenderung disingkirkan.

Selanjutnya, mengamati teks-teks keagamaan yang *notabene* merupakan sumber ajaran Islam, di dalamnya termaktub bahwa pesan untuk menggunakan akal termasuk pesan yang paling diprioritaskan. Hampir 300 kata yang memiliki arti berakal disebutkan dalam al-Quran.[10] Ini merupakan legimitasi *Ilahi* bahwa akal merupakan ajaran Islam yang orisinil. Bagaimana hubungan akal dengan perwujudan peradaban? Hamdī Zaqzūq menyatakan bahwa manusia merupakan sentral pembentukan peradaban manusia. Mengapa manusia? Karena karakteristik yang paling spesifik dalam diri manusia adalah akal. Akal dalam Islam berarti kemuliaan, kemerdekaan, tanggung jawab, dan kebebasan. Oleh karena itu, Zaqzūq meletakkan akal sebagai unsur terpenting dalam pembentukan peradaban.[11]

Bahkan lebih jauh, Muhammad Abduh mensinyalir bahwa apabila akal dan teks bertentangan, maka mendahulukan akal atas teks merupakan sikap mulia. Kenyataan akal sebagai otentisitas ajaran Islam belum menjadi jati diri umat Islam secara *kāffah*.[12] Hal tersebut dapat dilihat dari sejarah perjalanan umat, di mana akal menjadi lingkaran setan. Bahkan, ketika Abduh masih menuntut ilmu di Azhar dan memilih untuk masuk jurusan Akidah-Filsafat, ia banyak ditentang oleh rekan-rekannya yang sejak dini bersamanya ditempa dalam sebuah lembaga keagamaan yang sama. Hingga pada suatu hari orang tuanya di kampung mendengar informasi tersebut. Dengan penuh kekhawatiran terhadap masa depan Abduh, akhirnya

9 Rusyd, *Fasl al-Maqāl fī Mā Baina al-Hikmah wa asy-Syarī'ah min al-Ittisāl,* (Kairo: Al-Muassasah al-Arabiyah, 1986), 30.

10 al-Qardāwy, *Al-Islām wal 'Almāniyah Wajhan li Wajhin* (Kairo: Dār as-Sahwah li al-Nasyr, 1994), 68.

11 Zaqzūq dalam sebuah makalah yang berjudul *Al-Islām Dīn al-Hadārah*. Ditulis pada pekan budaya di Gedung Muhammad Abdūh al-Azhar Kairo tahun 1997.

12 Abdūh, *Al-Islām wa an-Nasrāniyyah baina al-'Ilm wa al-Madaniyah* (Kairo: Hai'ah 'Āmmah li al-Kutub al-Masriyah, 1995), 20.

Sang Ayah berangkat ke Kairo hanya untuk mengurungkan maksud anaknya. Tapi berkat alasan-alasan logis yang dilontarkan oleh Abduh, akhirnya sang ayah menerimanya.[13]

Fenomena yang semacam ini masih berkembang di tengah-tengah umat Islam. Terbukti dalam lembaga-lembaga pendidikan masih dilakukan peminimalisasian kurikulum yang bersifat rasional dan penyempitan kesempatan untuk berkreasi, sehingga akal dalam lisan masyarakat masih menjadi *image* yang identik dengan perbuatan destruktif.[14]

Menyikapi tentang krisis akal, Zaki memulai pendekatannya dari gagasan Plato tentang konstruksi manusia yang terdiri dari tiga macam: Syahwat perut, perasaan, dan akal. Ketiga unsur ini tidak dapat dipisahkan dalam diri manusia karena secara komprehensif merupakan sumber utama kebaikan. Apabila dianalogikan, syahwat dan perasaan ibarat dua kuda yang menarik dokar, sedangkan akal merupakan sopirnya. Oleh karena itu, apabila konstruksi tersebut dapat difungsikan sebagaimana mestinya niscaya pintu "keadilan" akan terbuka.

Dengan *background* pandangan Plato, Zaki mencoba menyentuh ranah realitas masyarakat Islam yang dirundung keterbelakangan. Menurutnya, masyarakat Islam saat ini mempunyai tendensi untuk mendahulukan syahwat dan perasaan serta-merta menutup kendali akal.[15] Konsekuensi logisnya, sikap yang semacam ini cenderung untuk keluar dari tatanan kehidupan yang stabil. Dalam masyarakat Islam sendiri, terjadi pertarungan sengit antara akal dan teks. Ini mungkin terbukti dengan ditemukannya kloning baru-baru ini. Bahkan, menurut Zaki, banyak orang dahulu yang terkejut dengan naiknya Nil Amstrong ke bulan dan pencangkokan tubuh.

Untuk melihat kenyataan ini, Zaki melihat teori yang dikembangkan oleh Barguson dalam mengetahui kebenaran. *Pertama*, yaitu dengan mendeteksi obyek permasalahan yang kemudian dikomparasikan dengan fenomena-fenomena eksternal. Teori ini yang kemudian dikenal dengan pengetahuan ilmiah. *Kedua*, yaitu dengan mendeteksi inti permasalahan *an sich* tanpa mengkomparasikan dengan fenomena

13 Zaqzūq, *Ad-Dīn wa al-Falsafah wa at-Tanwīr* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, tt.), 10.

14 *Ibid.,* 24.

15 Zaqzūq, *Tsaqāfatunā fī Muwājahah al-'Asr*, (Kairo: Hai'ah 'Āmmah li al-Kitāb, 1997), 71.

eksternal. Teori ini dikenal dengan pengetahuan sufistik.[16] Dalam kehidupan umat Islam, teori yang kedua ini justru lebih banyak dikembangkan. Karena menurut mereka dengan pendekatan sufistik ketenangan dapat diraih dengan mudah tanpa harus dijabarkan dengan bantuan bahasa. Mereka menganalogikan dengan manisnya madu ketika masuk ke rongga-rongga mulut. Lantaran pendekatannya lebih besifat imajinatif, maka mereka senantiasa berhati-hati dalam melangkah serta-merta menghindar dari kesalahan. Di sini ditemukan akal mulai tidak difungsikan sebagaimana mestinya. meminjam istilah Russel, akal adalah metode dalam pembuktian yang tidak lepas dari kesalahan. Karena itu, umat Islam mulai meninggalkan akal, sehingga kenyataan kontemporer membuktikan bahwa benar-benar terjadi krisis akal di tengah-tengah umat Islam.

Zaki dalam krisis akal memberikan sebuah kontribusi pemikiran, bahwa dengan kesalahan yang muncul dari rahim akal akan memberikan motivasi bagi setiap manusia selalu mengadakan introspeksi. Berbeda dengan pandangan sufistik yang senantiasa menyatakan dirinya selamat, namun pada dasarnya kesalahan-kesalahan di dalamnya tidak dapat dihitung dengan jari.

2. Rekonstruksi Pemikiran, Memperkuat Rasionalitas

Usaha rekonstruksi terhadap universalitas ajaran Islam merupakan bidang garapan yang aktual untuk menyikapi diskursus kekinian. Hal ini terbukti dengan gagasan-gagasan baru yang bermunculan di dataran pemikiran; dari Hassan Hanafi dengan rekonstruksi ushul fikih dan ushuluddinnya hingga Nasr Hāmid Abū Zayd dengan rekonstruksi ilmu-ilmu al-Qur'annya. Bahkan dalam obsesi Hassan Hanafi, ada beberapa garapan rekonstruktif yang akan dikodifikasi, di antaranya rekonstruksi hikmah, ilmu tasawuf, ilmu tradisional, ilmu fisika, dan matematika.[17]

Dengan demikian arah, untuk mewujudkan suatu pola pemikiran yang konstruktif dapat dikatakan sebagai langkah positif untuk berakselerasi dengan tuntutan modernitas. Dalam hal ini, tentu saja rasionalitas yang merupakan bangunan Islam orisinil senantiasa menjadi bidikan yang faktual. Sebab, sudah terlalu lama, manusia larut dalam ketidakpedulian dengan rasionalitas yang dikembangkan

16 *Ibid.*, 80.

17 Majalah *Al-'Arabiy*, edisi 466 September 1997, 76.

oleh para cendekiawan muslim di abad kedelapan sampai sepuluh. Sehingga, ketika melihat realitas kontemporer, ada sedikit sinyal yang menyatakan bahwa masyarakat Islam kembali pada abad ke tujuh yaitu cenderung untuk menggunakan imajinasi sebagai landasan dalam menyikapi fenomena kehidupan. Sebagai usaha untuk memulai rekonstruksi rasionalitas Islam, Zaki berusaha untuk menggairahkan gerakan kembali ke teks seperti yang dilakukan oleh Imam Ghazāli.[18] Secara garis besar digambarkan dalam surat al-Nūr ayat 35:

اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم

Artinya: "Allah pemberi cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpaan cahaya Allah adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya terdapat pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, yaitu pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur dan tidak pula di sebelah Barat, yang minyaknya hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahayaNya siapa yang ia kehendaki, dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."

Ayat di atas merupakan landasan Zaki utuk menjadikan aspek rasionalitas sebagai alternatif dalam menggali pemikiran klasik. Sebab, siapa pun tidak akan dapat sampai pada kenyataan yang akan datang, kecuali hanya melalui pergolakan akal. Bukan hanya berhenti di sini saja, karena akal menurutnya tidak hanya terformulasikan dalam bentuk-bentuk logika saja, namun justru merupakan sikap-sikap pragmatis. Oleh karena itu, ia menggambarkan "nur" sebagai daya kognitif, sumber pengetahuan. Pada tahap pertama ada *Misykāt* sebagai simbol perasaan, di dalamnya terdapat *Misbāh* yang dilambangkan sebagai akal yang dapat mengetahui makna di balik perasaan. Dalam melaksanakan perannya, akal dibantu dengan

18 Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 71. Pembahasan lebih lengkap mengenai ayat an-Nūr ini dan bagaimana Zaki menggunakan teori Imam Ghozali dalam *Misykāt al-Anwār*.

zujājah yaitu daya khayalan yang diambil dari *syajarah mubārakah* yaitu ruh pemikiran yang memformat ilmu-ilmu akal. *Syajarah* ini yang kemudian disebut dengan wahyu Allah. Dari pandangan ini, kemudian ia melihat bahwa perkembangan pemikiran dalam Islam dapat diklasifikasikan dalam tiga macam yaitu: kebudayaan legendaris, kebudayan akal, dan kebudayaan wahyu.

Dari perkembangan kebudayan yang terakhir ini ia melihat bahwa kebebasan belum dilaksanakan sepenuhnya. Hal ini merupakan komplikasi yang paling tampak dalam realitas masyarakat Islam. Kebebasan menurut kacamata modern masih cenderung melihat aspek perbudakan. Oleh karena itu, seseorang berada di antara dua pilihan yaitu sebagai individu yang bebas atau hamba yang dipungut oleh orang lain. Sebagai langkah aplikatif, Zaki menuntut bagaimana agar pemerintah dapat menjamin kebebasan rakyat serta melepaskan jaket "khalīfah" dan "amīr" yang senantiasa mendeteksi seseorang dengan tanpa perhitungan.[19] Oleh karena itu, pendekatan pertama yang dikembangkan untuk merekonstruksi rasionalitas di tengah-tengah umat Islam yaitu dengan mereformasi pemahaman orang-orang di elit kekuasaan atas kebebasan setiap individu dalam mengembangkan gagasannya.

Secara teknis, proyek revolusi pemikiran yang ditawarkan oleh Zaki di-*breakdown* menjadi beberapa poin, yaitu:

a. Dari Pemikiran Klasik Menuju Pemikiran Baru

Sepintas terlihat pandangan-pandangan klasik tidak berbeda dengan pandangan-pandangan kekinian, misalnya dalam konteks keadilan, kebebasan, kemuliaan dan lain-lain. Secara keseluruhan merupakan nilai-nilai yang sudah disepakati oleh semua kalangan yang ada sejak dahulu. Namun setelah zaman berkembang, ada perbedaan yang terjadi, yaitu substansi yang menjadi signifikasinya. Zaki mengibaratkan lafadz-lafadz umum tadi seperti gelas yang di dalamnya terdapat minuman. Dalam hal ini, yang berubah bukan gelasnya, namun isi yang terdapat dalam gelas tersebut. Untuk lebih jelasnya, Zaki mengangkat kembali pemikiran Imam Ghazālī yang terdapat dalam *Mīzān al-'Amal*. Tidak dapat dipungkiri lagi bahwa salah satu keistimewaan era

19 Mahmud, *Tajdīd al-Fikr al-'Arabi*, cet. IX (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1993), 73-75.

ini yaitu era ilmu yang berkaitan erat dengan amal, sehingga tidak sedikit para pakar yang menganalisis hubungan antara ilmu dan amal. Oleh karena itu, apabila ada sebuah pendapat bahwa ilmu tidak ada hubungannya dengan amal, maka pada dasarnya tidak dapat dikatakan ilmu yang sebenarnya.[20]

Mayoritas manusia akan sepakat terhadap makna dan ide-ide abstrak. Hal ini karena ide abstrak memiliki karakteristik yang khusus, ia tidak akan menghapus sekat dan pemisah yang membedakan isi individu yang berasal dari ide tersebut. Manusia akan sepakat bahwa anjing, kucing, singa, harimau, keledai atau unta adalah binatang. Akan tetapi ketika mereka diajak untuk menilai individu yang berasal dari "binatang" tersebut, maka masing-masing akan mengemukakan pandangan yang berbeda. Ada orang yang memelihara dan menyayangi anjing di rumahnya, juga orang yang merasa jijik terhadap anjing karena menganggapnya binatang najis.

Di setiap masa, ide-ide abstrak nyaris tidak berubah. Ia akan seperti itu kapanpun dan di manapun. Akan tetapi, yang akan mendapatkan perubahan adalah makna derivasi dan substansi individu yang berasal dari ide abstrak tersebut. Diibaratkan ide-ide abstrak tersebut seperti gelas, maka individu yang berasal darinya adalah minumannya. Gelas tidak akan berubah dari masa ke masa, yang mengalami perubahan adalah minuman yang ditampung gelas tersebut. Mayoritas orang tidak akan berselisih paham terhadap keadilan, kebebasan, atau kehormatan manusia. Kata-kata tersebut akan kekal dan tidak akan hilang meskipun peradaban manusia atau budaya silih berganti. Namun yang berubah adalah isi dan kandungannya. Bisa jadi keadilan pada masa tertentu bermakna orang yang dizalimi boleh meng-*qishas* orang yang berbuat zalim kepadanya. Kemudian zaman berganti dan keadilan pun akan beralih makna substansinya. Ia menjadi kata yang bermakna: "kedua belah pihak tersebut harus dihadapkan kepada hakim yang netral". Begitu pula dengan ide-ide abstrak lainnya, kata-katanya sama, tetapi isinya berbeda.[21]

20 Mahmud, *Tajdīd*, 175-176.

21 *Ibid*., 178

Lalu bagaimana dengan ide-ide abstrak yang dapat ditemukan pada warisan tradisi para pendahulu? Apakah ia memiliki makna substansi yang sesuai dengan zaman dan waktu sekarang? Bagaimana dengan orang yang mengatakan bahwa nilai-nilai terpuji sekarang seperti kebebasan, egaliter, pengetahuan, dan keadilan bisa didapati dalam lembaran-lembaran tradisi kuno? Tradisi para pendahulu telah lebih dulu memahami nilai-nilai luhur tersebut dan mempraktikkannya. Mereka lupa bahwa kata-kata tersebut masih menjadi "gelas" yang menampung "minuman" yang lama. Ia tidak mengganti dengan minuman yang baru. Umat hidup di masa sekarang dengan "gelas" modern, tetapi masih bersama dengan "minuman-minuman" orang terdahulu.

Ada contoh untuk menjelaskan hal ini. Masa sekarang adalah masa ilmu pengetahuan yang diikuti dengan amal/praktik. Ilmu dengan amal merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Bahkan, para filsuf abad ini mengatakan ilmu yang tidak memberikan *planning* detil untuk diterapkan secara praktis, maka ia tidak dapat dikatakan "ilmu" dari aspek ilmiah. Dari sini, para filsuf abad ini menolak apa yang dinamakan "ilmu teoretis". Mereka menuntut para ilmuwan ketika menetapkan istilah-istilah ilmiah mereka agar menjelaskan juga apa yang dinamakan "definisi praktis". Dapat dikatakan bahwa sekarang adalah masa teknologi, dan teknologi merupakan ide ilmiah yang muncul ke dunia praktis.[22]

Tapi bagaimana *turās,* atau tradisi masa lalu memandang ilmu dan amal ini? Apakah satu arah dengan apa yang dicita-citakan masa sekarang? Imam al-Ghazāli dalam bukunya *Mizān al-'Amal* mengatakan bahwa kebahagian tidak akan dapat diperoleh kecuali dengan ilmu dan amal. Tapi ternyata apa yang dikehendaki Imam Ghazāli dengan ilmu dan amal ini tidak akrab dengan substansinya di masa sekarang. Imam Ghazāli berkata bahwa ilmu yang dimaksudkan adalah ilmu mengenai Allah, sifat-sifat-Nya, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan Rasul-rasul-Nya serta mengenai alam *malakūt* dan keajaiban jiwa manusia dan hewan. Adapun yang dimaksud dengan amal adalah memerangi hawa nafsu, sehingga bisa menghilangkan tabir yang bisa menghalangi manusia dari mengetahui Allah.

22 *Ibid.,* 179

Ketika masa sekarang mengatakan bahwa ilmu adalah pengetahuan mengenai alam dan praktiknya yang dapat terlihat dan terasa di dunia. Imam Ghazāli mengatakan bahwa tujuan ilmu dan amal adalah kebahagian akhirat dan terlepas dari kenikmatan dunia. Masa sekarang memahami ilmu pengetahuan merupakan ilmu-ilmu alam seperti fisika, kimia, dan sebagainya. Sedangkan yang dimaksud dengan amal adalah apa yang terjadi di laboratorium-laboratorium berupa eksperimen yang nantinya menghasilkan sarana, alat, makanan, minuman, pakaian, tempat tinggal, dan alat transformasi yang tidak pernah ada pada masa-masa sebelumnya.

Dalam buku *Mīzān al-'Amal*, Imam Ghazāli meletakan sebuah asas yang dengan sendirinya ingin membangun di atasnya sebuah konstruksi. Dalam buku ini, Imâm Ghazāli mengatakan bahwa kebahagiaan tidak akan diraih kecuali hanya dengan ilmu dan amal.[23] Ilmu menurut Ghazālī memiliki konotasi: mengetahui Allah, sifat, malaikat, kitab, dan rasul. Sedangkan amal yang dimaksud yaitu memerangi hawa nafsu, sehingga hambatan-hambatan yang mengganggu manusia untuk mengetahui Allah dapat diantisipasi. Dengan demikian, kebahagiaan yang dikehendaki oleh Ghazālī yaitu kebahagiaan ukhrawi yang berusaha untuk meninggalkan unsur-unsur keduniaan yang di dalamnya terdapat banyak beban.

Secara implisit, Zaki sepakat dengan Ghazālī yang menyatakan bahwa kebahagiaan tidak akan dicapai kecuali dengan ilmu dan amal. Namun ilmu dan amal versi Ghazālī, menurut Zaki, tidak memiliki simbiosis mutualis dengan signifikasi kekinian karena kebahagiaan yang dimaksud sekarang ini yaitu kebahagiaan dunia, bukan kebahagiaan akhirat versi Ghazālī. Oleh karena itu, ilmu yang dikehendaki yaitu ilmu-ilmu alam, baik fisika maupun kimia. Sedangkan amal yang dimaksud yaitu ekperimen-ekperimen yang dilakukan di laboratorium, yang pada akhirnya akan melahirkan penemuan-penemuan spektakuler. Dengan demikian, untuk pindah dari pemikiran klasik ke pemikiran baru yaitu dengan menggunakan lafaz-lafaz yang menunjukkan tema-tema umum supaya selaras dengan zamannya.[24]

23 *Ibid*., 181

24 *Ibid.,* 189.

Ini yang dimaksud dengan berpindah dari olah pikir lama ke olah pikir baru, yaitu dengan memakai kata-kata yang isi dan substansinya sesuai dengan masanya. Meskipun kata-kata tersebut juga digunakan oleh orang-orang kuno, tetapi mereka menggunakannya dengan isi dan substansi yang berbeda dengan yang dipahami masa sekarang.

b. Revolusi Bahasa sebagai Starting Point

1). Bahasa Adalah Pemikiran

Zaki mengatakan bahwa bahasa adalah pemikiran. Jika suatu bangsa hendak memperbaharui pemikirannya, maka salah satu yang harus diperbaharui lebih awal adalah bahasa. Mustahil pemikiran dapat berubah tanpa mengubah bahasa.[25] Karena itu, bahasa sebenarnya merupakan cerminan dari hal-hal yang berkembang dalam sebuah masyarakat.

Revolusi bahasa seperti yang digambarkan oleh Zaki memiliki nilai lebih karena bahasa yang digunakan untuk berbincang-bincang dan berkhutbah ternyata juga memiliki muatan pemikiran. Bahasa bukan hanya sekedar pengungkapan sebuah pemikiran, tapi juga merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari proses berpikir. Oleh karena itu, perkembangan ilmu juga berkaitan dengan perkembangan bahasa. Metode semacam ini juga dikembangkan oleh Ibnu Jinni lewat karya emasnya yaitu *al-Khasāis*, yang membedakan antara *qaul* dan *kalām*. *Qaul* adalah bergeraknya dua lidah, sedangkan *kalām* tidak terbentuk apabila lafaz-lafaznya tidak lengkap.[26]

Bukan berarti bahwa setiap kalimat atau kata yang diucapkan adalah buah pikir. Ada kata-kata yang berupa omong kosong belaka. Ada syarat-syarat tertentu agar perkataan yang timbul dari bahasa memiliki kaitan dengan pemikiran. Dalam bagian pertama dari bukunya *al-Khasāish,* Ibnu Jinni membedakan antara *al-qaul* dan *al-kalām*. Menurutnya, *al-qaul* adalah apa saja yang diucapkan oleh dua bibir. Sedangkan *al-kalām* merupakan kata-kata yang telah sempurna dan berdiri sendiri. Maka dari sini, setiap kalam pastilah *qaul*, tapi tidak demikian sebaliknya.

25 *Ibid.,* 205-206.

26 *Ibid.,* 215

Pentingnya bahasa dalam kehidupan manusia sudah tidak diragukan lagi. Bahkan, sebagian filsuf mendefinisikan manusia sebagai makhluk yang berbahasa, dalam arti kemampuan berbahasa menjadi faktor pembeda antara manusia dengan hewan misalnya. Dengan bahasa manusia dapat mentransfer pengetahuan dan menyusun teori-teori ilmiah.

Dalam tradisi umat Islam, sekian lama mereka mengalami masa di mana spirit keagamaan sufistik menjadi yang terdepan. Mereka asyik membahas yang *ghāib* dan meninggalkan yang *syāhid*. Umat Islam lebih suka membahas hal-hal misteri daripada yang tampak di depan mata. Mereka lebih suka dengan yang absolut, daripada yang nisbi dan terus berkembang. Itu semua berefek pada penggunaan bahasa mereka. Bahasa Arab yang mereka gunakan lebih sebagai media untuk *mi'rāj* ke langit daripada sebagai media untuk memahami realitas kosmos.[27]

Di barat orang lebih mengedepankan sekularisme. Mereka sibuk dengan ilmu alam dan eksak serta meninggalkan atau paling tidak menomor- duakan agama dan mistik. Hal tersebut pun tampak dalam perkembangan bahasa mereka. Bahasa Inggris lebih sering mereka gunakan sebagai media untuk membaca semesta dibandingkan sebagai media untuk menjangkau surga.

Masyarakat dengan kondisi yang pertama, menggunakan bahasa mereka sebagai media untuk *mi'rāj* ke langit. Kalau ingin berubah, maka harus merubah media yang mereka pakai. Begitu pun kondisi yang kedua. Jika hendak berubah, maka mereka harus mengubah media yang digunakan.

Tidak tergambar suatu umat yang memiliki revolusi pemikiran yang mantap kecuali dengan memulai melihat lebih dalam terhadap bahasa dan tata cara penggunaannya. Hal ini karena bahasa itu sendiri adalah pemikiran/sebuah ide.

Kebangkitan peradaban sekarang harus dibarengi dengan kebangkitan pada aspek bahasanya. Kebanyakan orang mengambil dua jalur yang berbeda. Satu memilih jalan yang dipakai oleh sekelompok orang yang menginginkan bahasa tandingan '*āmiyah*. Sedangkan jalan yang lain diambil oleh sekelompok orang yang

27 *Ibid*., 219-220

mengira bahwa kebangkitan bahasa adalah dengan menghidupkan kembali yang lama.[28]

Sedangkan yang diharapkan adalah bahasa akan dapat berkembang dengan dua syarat. Pertama, bahasa tersebut menjaga keunikannya dari sisi sastra. Kedua, bahasa menjadi sarana penyampai pesan, bukan sebatas lagu yang dinyanyikan. Diharapkan bahasa dapat membawa umat memasuki masa berpikir ilmiah yang terbukti mampu menyelesaikan berbagai problem kehidupan.[29]

2). Dari Budaya Kata Menuju Budaya Kerja

Langkah revolusioner pertama yang ditawarkan Zaki adalah merombak tradisi pendahulu, dari berkata-kata menjadi banyak bekerja. Dalam bahasa lain, berubah dari dunia bahasa ke dunia sesuatu.

Pada abad pertengahan, ada semacam *trend* yang berkembang di antara umat Islam, yaitu karya-karya klasik yang sudah sempurna dan kita sebagai penerus mereka hanya dapat memberikan *syarh* dan *ta'līq* terhadap karya-karya klasik tersebut. Akibatnya, selama sekian abad yang muncul kemudian adalah karya-karya *syarh* dan *ta'līq* terhadap kitab-kitab klasik. Perdebatan yang muncul sebatas perdebatan kata-kata yang kering dari makna.

Untuk terhindar dari pengalaman pahit umat Islam di masa lalu, mereka harus lebih berkonsentrasi membahas makna daripada berdebat sengit mempersoalkan kata. Masa sekarang adalah masa perubahan dari masa lampau ke masa yang akan datang. Masa perubahan dari budaya kata ke budaya kerja. Dari pengetahuan berbasis kata ke pengetahuan berbasis alat teknologi dan industri.[30]

Proses perubahan atau peralihan merupakan perpindahan suatu kondisi ke kondisi yang lain. Kesalahan pertama yang terjadi biasanya adalah cenderung ke salah satu kondisi, permulaan atau terakhir. Sedangkan fase peralihan adalah apa yang terjadi di antara dua kondisi tersebut. Ketika ini tidak dipahami, akan muncul kesalahan-kesalahan lainnya, seperti mengukur masalah sekarang dengan standar masa lalu, atau dengan standar masa depan yang

28 Mahmud, *Tajdīd*, 223.

29 *Ibid.,* 224.

30 *Ibid*., 234.

belum ada. Keadaan dan kondisi yang ada sekarang dilupakan begitu saja, padahal ia hadir di depan mata. Bisa diibaratkan masa sekarang yang sedang berubah seperti masa seseorang dalam pertumbuhan atau remaja. Remaja bukanlah anak kecil juga bukan seseorang di masa depan. Salah jika memandang prilaku remaja sebagai kekanak-kanakkan, atau mendorongnya supaya menjadi seseorang yang matang yang baginya masih jauh untuk dicapai.

Aturan pertama dalam fase peralihan adalah tidak adanya aturan yang bisa menghalangi jalan petualangan, inisiatif dan inovasi. Apa yang disebut sebagai "yang baru" adalah ia yang masih diciptakan masih dalam proses. Kitalah yang menciptakannya pada fase peralihan. Fase peralihan ini identik dengan selalu berubah, ia akan berubah setiap tahun, setiap bulan, bahkan setiap hari.

Bukanlah suatu aib ketika manusia dalam masa peralihannya menggetarkan nilai dan tradisi yang sudah berlaku. Sesuatu ide, kondisi, peraturan maupun rezim, sebaiknya tidak memiliki tameng imunitas (*ma'sūm*) yang menghalanginya dari upaya kritik dan koreksi.[31]

Ini menandakan bahwa hari ini, tradisi-tradisi lama tidak dapat menjadi penentu antara benar dan salah. Tradisi adalah meniru yang ada dari yang sudah ada. Sedangkan "beralih" itu ketika mustahil untuk meniru hari kemarin. Pada kehidupan yang sudah mapan, sudah tetap, para pemudanya akan mengambil faidah dari pengalaman orang tua. Hal ini berakibat bahwa kewajiban moral mereka adalah menghormati orang tua tersebut serta mengagungkan pendapat-pendapat mereka karena dianggap sebagai pengalaman. Pengalaman adalah bentuk lain dari masa lalu, sedangkan masa depan mereka akan sama berjalan sesuai masa lalu. Dari sini, pendapat para orang tua akan menjadi penerang dan petunjuk. Sedangkan dalam kehidupan yang tengah mengalami perubahan dan peralihan, setiap detiknya menyimpan hal yang baru, yang tidak diketahui orang tua. Pengalaman mereka di masa lalu tidak lagi memberikan manfaat meskipun kita menikmatinya. Pada kehidupan yang berubah, tidak ada upaya mengubah esok hari berdasarkan hari kemarin. Ini dikarenakan esok hari tidak lagi sama seperti kemarin.

31 *Ibid*., 239.

Alangkah bedanya antara pohon mawar yang bersusah payah untuk mengeluarkan bunganya yang indah, dengan seorang yang datang lewat sambil berjalan. Ia berhenti untuk memetik bunga mawar yang sudah mekar tersebut lalu mencium baunya dan meletakannya di kanvas kamarnya. Dunia beradab adalah dunia yang merasakan dari dalam usaha kerasnya untuk menciptakan dan melahirkan hasil dari usahanya. Kondisi umat sekarang ibarat orang yang lewat dan memetik bunga mawar yang indah tadi. Umat Islam hanya dapat memetik atau mengambil karya-karya orang lain, mulai dari sistem pendidikan, pemerintahan, filsafat, teknologi dan lain-lain, tanpa berusaha memupuk kreativitas.

Beralih atau berubah dari peradaban kalimat menuju peradaban ilmu pengetahuan yang dapat dipraktikkan secara praktis dan nyata. Kerja praktis ini juga tidak lagi bermakna umum. Ia adalah pekerjaan yang tertentu dan berkarakter. Kinerja ini terwujud dalam industri dalam istilahnya yang modern. Industri yang menjadi ciri peralihan modern merupakan industri yang berdiri atas ilmu pengetahuan dan teknologi, bukan berdasarkan pengalaman Si Pekerja yang mahir di bidangnya.[32]

Supaya dapat mengalami perubahan pada masa ini, umat Islam harus beralih dari "pengetahuan" yang berdasarkan kata-kata menuju "pengetahuan" yang berdasarkan alat yang dapat memproduksi, yang dapat mencipta. Perubahan harus dimulai dari pengetahuan yang hanya berdasar pada bacaan dan tulisan menuju kondisi di mana para cendekia menjadi orang-orang yang mengoperasikan alat-alat. Hendaknya diketahui bahwa yang dimaksud dengan alat bukanlah sepotong besi, melainkan ilmu yang berbentuk, keahlian yang terfokuskan. Itulah yang disebut peradaban, itulah kebudayaan. Wawasan atau *saqāfah*, bukanlah perkara yang dapat menjadi pekerjaan dan orang-orang berwawasan, cendekia, bukan mereka yang menjual kata-kata dan menjadikan budaya dan wawasan sebagai pekerjaan. Orang yang berwawasan bukanlah pendeta, melainkan ia yang juga dapat memahat patung, menggambar pada kuil atau mendirikan bangunan sebagaimana yang terjadi pada masa Mesir Kuno.

32 *Ibid.*, 237

Karakteristisk bahasa berhubungan erat dengan karakteristik masyarakat penuturnya. Apa yang kita pikirkan itu, adalah apa yang kita ucapkan. Masyarakat akan mendapatkan pengalaman tentang benar dan salah di dalam bahasa dan mereka meneruskannya pada generasi berikutnya. Artinya, kesalahan yang mungkin berkembang pada masa lalu ditransfer ke generasi berikutnya melalui bahasa.

Di dunia Arab berkembang 2 (dua) pola bahasa Arab yaitu, *fushā* dan *'āmiyah*. Bahasa Arab *fushā* adalah bahasa baku yang tidak mengalami banyak perubahan dari masa ke masa. Sementara bahasa '*āmiyah* lebih familier dengan berbagai perubahan. Kesulitan orang Arab adalah mereka harus berpikir dengan bahasa *fushā*, di lain pihak harus berucap dengan bahasa '*āmiyah*.

Bahasa Arab *fushā* adalah bahasa yang tidak bertumpu kepada alam manusia. Hampir-hampir tidak tampak kaitan antara bahasa Arab dengan jalannya roda kehidupan. Karena itulah banyak bangsa Arab yang kemudian menciptakan bahasa Arab *'āmiyah* yang lebih kontekstual dan mencerminkan keadaan mereka. Dengan bahasa Arab *'āmiyah*, mereka dapat mengekspresikan keadaan hidup sehari-hari. Dengan bahasa *'āmiyah*, mereka dapat berperan aktif dalam berbagai bidang kehidupan sosial.[33]

Salah satu contoh kemandekan bahasa *fushā* terdapat dalam kamus *Lisānul 'Arab*, kamus bahasa Arab paling lengkap. *Lisānul 'Arab* sebagai kamus yang sangat lengkap tidak mencantumkan istilah-istilah yang terkait dengan ilmu pengetahuan dan teknologi yang berkembang pada masa tersebut.

Lisānul 'Arab seperti diungkapkan Ibnu Khaldūn, dipenuhi oleh kosakata-kosakata badui. Istilah-istilah filosofis dan ilmiah sebenarnya telah berkembang dan masuk ke dunia Arab sejak era kodifikasi, tapi Ibnu Manzūr, penyusun *Lisānul 'Arab* tidak mau memasukkannya sebagai istilah Arab.[34] Kemudian berkembang

33 Perdebatan tentang *fushā* dan *'āmiyah* ini mendorong para pakar kebahasaan untuk kemudian merumuskan klasifikasi bahasa Arab menjadi : 1) *Fushā Qur'ani*, 2) *Fushā Kitābī*, 3) *Fushā Jurnalistik*, 4) *'Āmiyah*. Mereka mengharapkan klasifikasi ini dapat menjawab kritik pedas seperti yang dilontarkan oleh Zaki di atas. Kosakata yang dipakai al-Qur'an banyak yang sudah menjadi kosakata mati atau sudah tidak lagi dikenal oleh orang Arab. Tapi bahasa *fushā* pun berkembang dalam ranah buku-buku ilmiah dan jurnalisme. Lihat Muhammad Abed al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabiy* (Beirut: Al-markaz ats-Tsaqāfiy al-'Arabiy, 1991), 87-88.

34 *Ibid.,* 78-79.

bahwa apapun yang bersumber bukan dari Arab *fushā*, dianggap bukan Arab dan tidak harus diterima. Bahkan, bila perlu ditolak.

Imbas dari perkembangan Bahasa Arab dengan pola di atas adalah bangsa Arab/Islam sulit mengikuti perkembangan yang terjadi. Nalar yang terbangun menjadi nalar yang jumud dan sulit berkembang.

Menurut Zaki, era ini adalah era perubahan. Oleh karena itu, kebudayaan kalimat yang dikultuskan harus pindah pada kebudayaan ilmu yang berproses pada sebuah tindakan. Apalagi umat sekarang identik dengan pabrik dalam arti modern. Selain itu, Zaki juga menggambarkan pertarungan antara Qabil dan Habil. Qabil sebagai seorang petani mampu mengalahkan Habil seorang penggembala. Karena itu, tugas pokok selanjutnya yaitu bagaimana mengalahkan Qabil seorang petani untuk sampai pada kecanggihan tekonologi modern. Dengan demikian, ada perubahan yang mendasar, yang semula berkutat di kalimat saja, namun selanjutnya harus pindah pada kebudayaan formulasi yang dapat merubah potret bumi.[35]

Menurut Zaki, satu hal yang harus diperhatikan yaitu bagaimana keluar dari dunia bahasa menuju dunia sesuatu. Artinya, kembali membaca *turās-turās* Arab, namun tidak meninggalkan tuntutan kekinian. Karena tuntutan kekinian merupakan lahan untuk menyentuh realitas. Sikap yang semacam ini secara kongkrit sudah dikembangkan oleh ulama terdahulu, yaitu dengan tumbuhnya seni arsitektur di mimbar-mimbar masjid dan tembok rumah. Oleh karena itu, peradaban akan mencapai puncak ketinggiannya apabila mampu memberikan jawaban terhadap diskursus kekinian. Bahkan, begitu pentingnya signifikasi bahasa daripada bahasa sendiri, Zaki mengajak untuk menggunakan susunan bahasa yang jelek saja.[36]

Umat Islam dalam menggunakan bahasa Arab cenderung hanya simbolistik dan formalitas, bahasa hanya diperindah dari susunan katanya saja. Oleh karena itu, yang dikehendaki pada akhirnya adalah bagaimana mengembangkan layar substansial bahasa.

35 *Ibid.*, 40

36 *Ibid.*, 243.

Dari pemikiran di atas, Zaki berusaha untuk merekonstruksi pemahaman seseorang terhadap pesan agama yang senantiasa dilontarkan, tapi kadang-kadang belum bisa berasimilasi dengan kenyataan. Usaha ini ia timba dari pemikiran Barat dalam satu sisi, namun tak sedikit dari pemikiran Imam Ghazālī yang kemudian dikemas dengan muatan kontemporer. Seperti dalam konteks daya kognitif, ia mengangkat pemikiran Imam Ghazālī, namun pendekatan yang ia gunakan berbeda. Imam Ghazālī terlalu tekstual dalam menyikapi teks-teks al-Quran. Oleh karena itu, ia menggunakan pendekatan historis untuk menginterpretasi surat *an-Nūr* tadi.

Tidak sedikit gagasan Imam Ghazālī yang ia ambil, namun tak sedikit pula yang ia kritik. Karena pada satu sisi, menurutnya, Imam Ghazālī telah menanam saham atas kemunduran umat Islam. Pada awalnya ia berusaha untuk mengajak mengembangkan akal, tapi pada akhirnya ia kembali dengan pemikiran-pemikiran sufistiknya, sehingga dalam khazanah Islam, tidak ada pemikiran orisinilnya kecuali hanya adab makan, adab tidur, dan lain-lain.[37]

Jika melihat budaya lokal pada masing-masing negara, akan dapat ditemukan karakteristik unik pada masa lalunya. Orang-orang Prancis misalnya, sudah jamak diketahui bahwa cara berpikir mereka terkenal berkarakter jelas seperti halnya matematika. Aktivitas berpikirnya bermula dari premis-premis yang *yaqīnī* untuk menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan juga. Hal ini seperti yang diwariskan oleh Descartes. Tidak hanya pada filsafat yang memiliki konstruk yang tegas dan rapih, tapi juga merambat kepada seni dan pertunjukan. Mekanisme ini juga terdapat pada sistem pemerintahan Prancis masa itu.[38]

Sedangkan Inggris sudah menjadi semacam kesepakatan bahwa cara berpikir mereka memiliki karakteristik "adanya kemungkinan" yang sesuai dengan pengetahuan yang dihasilkan panca indra. Permasalahan bagi mereka bukanlah kerapihan dalam bentuk yang bisa menghasilkan premis dan konklusi yang meyakinkan. Cara pandang ini juga merambat ke sikap mereka terhadap seni atau sastra. Panggung teaternya Shakespeare

37 Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 345-350.

38 Mahmud, *Tajdīd*, 243.

tidak mendapatkan kesempurnaannya dari konstruknya yang kokoh dan tegas, melainkan melalui keluwesan nya dan mengalir begitu saja. Tidak ada masalah dengan adanya penambahan atau pengurangan di sana sini, selama denyut kehidupan tetap berjalan dari awal sampai akhir pementasan.[39]

Sementara itu, orang-orang Amerika membangun pemikiran mereka atas dasar asas manfaat. Pemikiran diukur dengan manfaat atau tidaknya. Pemikiran akan benar jika bermanfaat dan akan salah jika tidak bermanfaat. Ini juga berlaku dalam politik, pendidikan, sastra dan seni. Bagi mereka, politik bukanlah tujuan akhir yang langgeng. Mereka akan menganggap politik ada dan tidak tergantung ia bermanfaat atau tidak. Pendidikan bukanlah materi yang harus dipelajari di sekolah, tetapi bagaimana menyiapkan seseorang untuk dapat sukses di pabrik dan pasar.[40]

Sementara itu, dalam tradisi bangsa Arab dapat dikatakan bahwa karakteristik budaya Arab lama adalah adanya kontradiksi antara "diri" dengan "yang lain", antara pelaku dengan obyek. Seorang Arab akan menentukan dirinya apakah ia akan menjadikan hubungan dirinya dengan "alam realita" sebagai seorang asketis yang meninggalkan dunia secara total atau sebagai seseorang yang menguasai dan mendominasi.[41]

Ia tidak membiarkan dirinya berjalan bersama "sesuatu" di dunia luar, pun tidak membiarkan sesuatu itu berjalan dalam dirinya. Ada semacam *uzlah,* atau pengasingan diri yang kontras. Budaya Arab lebih kepada budaya "kata" yang terfokus dalam bahasa daripada terfokus kepada hal-hal nyata di luar. Ini barangkali sesuai dengan ungkapan sastrawan Arab, barangkali Mustafā Lutfī Manfalutī, yang mengatakan bahwa dirinya lebih mengutamakan membaca deskripsi yang indah tentang sebuah kebun daripada melihatnya langsung. Apa yang dikatakan Manfaluti ini dapat menjadi kunci dari karakteristik budaya Arab sedari dulu. Hal ini melahirkan kenyataan bahwa seorang cendekia Arab lebih memilih berlama-lama dalam dunia bahasa, daripada menetap dalam dunia "benda".

39 *Ibid*., 244

40 *Ibid*.

41 *Ibid*., 245-246

Benda-benda alam menurut orang Arab adalah alat untuk dimanfaatkan dan penolak kemudlaratan. Ia menilai benda tersebut sebagai orang yang netral, yang acuh tak acuh. Ia tidak suka juga tidak membencinya. Ibnu al-Muqaffā pernah menuliskan hal ini; "Mereka memberikan tanda terhadap segala sesuatu, kemudian mereka mengetahui bahwa minuman mereka berasal dari langit, kemudian mereka membuat wadahnya. Lalu mereka butuh untuk berpencar di atas bumi, dan mereka menjadikan bintang di langit sebagai petunjuk untuk membimbing mereka menziarahi kota-kota". Bahasa pun seperti itu, ia dinikmati kata dan susunannya seperti merasakan makanan atau minuman.

Perbedaan juga dapat dilihat dalam seni ukir dan pahat Arab dengan Yunani, India, atau seni Mesir kuno. Seni Islam lebih condong kepada bentuk geometris yang bentuknya berlandaskan garis, sudut, bentuk segi empat, segitiga dan lingkaran. Seni ini tidak menggambarkan benda-benda alam karena ia tidaklah menyatu dengan sendirinya. Si Seniman Arab juga melepaskan dirinya secara sempurna dari bumi dan benda-bendanya.[42]

Tapi dengan sarana transportasi super cepat pada masa ini apakah bangsa Arab akan mentransmisi pemikiran dan berita dari budaya lain. Nyatanya, yang ditransmisi bukan dari hati ke hati, imbasnya yang lain tetaplah menjadi yang lain dengan karakteristik uniknya, sedangkan kita masih saja sama seperti dulu. Lalu apa yang yang harus dilakukan agar budaya Arab modern ini memiliki karakteristik, dan karakteristik seperti apa?[43]

Jawaban dari pertanyaan di atas adalah bahwa bangsa Arab harus menambahkan ciri yang baru terhadap tradisi mereka. Orang Arab harus memakai hal yang dasar, tapi juga memberikan penambahan yang baru. Semangat dari tradisi dan budaya Arab adalah lebih mengutamakan "berdamai" dengan dunia kata daripada menyelesaikan persoalan nyata, lebih memilih terpesona dengan bahasa dan simbol-simbol. Hal tersebut masih tetap bisa diakomodir. Umat tetap dapat merasakan keindahan bahasanya, tapi juga harus merayap ke dunia realita dan membumi.[44]

42 *Ibid*., 248.

43 *Ibid*., 249-250.

44 *Ibid*.

Tradisi pendahulu sebenarnya menyiapkan bahan mentah yang potensial, yang dapat diambil sebagai sikap seorang Arab yang berkarakteristik di hadapan permasalahan kemanusian dewasa ini. Kita bukan mentransmisi pemikiran Barat untuk menghanyutkan jiwa ke-Araban kita, tetapi untuk "mencari tahu" agar dapat menciptakan hal yang baru. Dalam proses transmisi itu lautan harus diseberangi, gunung pun didaki.

Jika kedua budaya diharapkan bisa menghasilkan budaya baru, yang di dalamnya terdapat cara pandang dan sikap modern. Maka yang menjadi karakteristik produk baru ini adalah keluar menuju dunia realita dan melihat peristiwa. Dengan memakai standar yang dulu secara bahasa dipakai, lalu melihat realita dengan pandangan yang sesuai dengan hukum yang berlaku.

B. KONSEP REALITAS: STASIUN PEMIKIRAN YANG TERAKHIR

Akhir-akhir ini banyak jargon yang muncul, di antaranya: Islam alternatif, Islam Sebuah Solusi, Islam agama universal, dan lain-lain. Namun masalahnya rumit karena ternyata untuk menumpahkan ajaran Islam ke bumi realitas tidak semudah yang diungkapkan. Sedangkan usaha yang dikerahkan sekarang hanya bersifat kuantitatif. Kenyataan ini juga membuat Zaki senantiasa berpikir untuk memberikan kontribusi pemikiran. Menurutnya, ketika melihat peta Islam luas, dari ujung tenggara di benua Asia, hingga ujung Barat di sebagian besar benua Afrika, kemudian timbul sebuah pertanyaan; apa sebenarnya yang melatarbelakangi kendaraan peradaban Islam mundur? Dari pertanyaan inilah, Zaki menulis sebuah buku yaitu *Ru'yah al-Islāmiyah* dan *Tsaqāfatunā fī muwājahah al-'Asr* sebagai respon terhadap realitas.

Dari sekian pemikiran cemerlangnya dalam menyikapi realitas, yaitu ketika ia mensinyalir *anā al-sājid wa al-masjid*. Gagasan ini ia ambil dari percakapan dua orang India. Dari *statemen* di atas ia menemukan satu nilai ajaran realitas dalam Islam. Di mana Islam tidak hanya dipraktekkan dalam masjid saja. Karena secara kongkrit Tuhan berada di setiap tempat dan kapan saja. Oleh karena itu, implementasi ajaran Islam tidak mengenal tempat. Di manapun berada Islam tetap eksis untuk berasimilisi dengan realitas. Ini erat kaitannya dengan ibadah

yang merupakan landasan utama diciptakannya manusia. Dengan demikian, ibadah harus diinterpretasikan dalam artian yang lebih luas. Ibadah tidak hanya berupa implementasi teks-teks al-Quran. Karena dalam Islam sendiri ada dua kitab, yaitu al-Quran dan alam ini. Oleh karena itu, seseorang menjadi muslim dalam satu sisi, namun di sisi lain, juga sebagai ilmuwan. Menurut Zaki, seorang muslim yang hakiki membawa prinsip-prinsip akhlak dalam hatinya di manapun ia berada, sebelum masuk masjid dan setelah keluar dari masjid.[45]

Bahkan dalam konteks akidah, Zaki melakukan interpretasi yang agak bebas. Misalnya dalam konsep tauhid, ia mengajak untuk melihat tauhid dalam konteks kemanusiaan. Oleh karena itu, tauhid yang dimaksud yaitu penyatuan kepribadian manusia dan penyatuan ilmu-ilmu yang beraneka ragam.

C. PEMBAHARUAN PEMIKIRAN KEAGAMAAN

Teks kitab suci terbatas, sedangkan persoalan-persoalan kemanusiaan terus berkembang. Hal ini menuntut adanya pembaharuan terus-menerus. Mendialogkan teks dengan konteks menjadi isu yang terus bergulir. Keberhasilan mendialogkan teks dengan konteks akan sangat menentukan nasib satu umat.

Dalam upayanya melakukan pembaharuan pemikiran keagamaan, Zaki membedakan istilah agama, ilmu agama, dan pemikiran keagamaan. Agama dimaksudkan sebagai ajaran Tuhan yang mutlak. Sementara ilmu agama adalah pemahaman seseorang tentang salah satu ajaran agama. Sedangkan pemikiran keagamaan merupakan pandangan menyeluruh terhadap agama sebagai sebuah kesatuan. Jadi, ilmu agama bersifat parsial atau sudut pandang tertentu terhadap satu ajaran tertentu. Pemikiran keagamaan bersifat universal dan menyeluruh.

Nilai-nilai agama satu dan tidak pernah berubah, sementara pemikiran keagamaan dapat dihukumi dengan ukuran-ukuran nisbi. Dapat dikatakan bahwa pemikiran keagamaan mengalami masa kejayaan atau sebaliknya kejumudan sebagaimana juga dapat dikatakan bahwa pemikiran keagamaan mengalami kemajuan atau sebaliknya kemunduran.

Klasifikasi Zaki ini senada dengan tawaran Muhammad Arkoun. Luthfi Asysaukanie menggolongkan Arkoun ke dalam tipologi pemikir

45 Mahmud, *Ru'yah Islāmiyah* (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1993), 25.

Arab kontemporer yang "reformistik-dekonstruktif". Tipologi wacana pemikiran ini masih percaya pada tradisi sejauh disesuaikan dengan tuntutan modernitas. Arkoun misalnya, membedakan dua tradisi: 1) Tradisi dengan T besar yang berarti tradisi transendental, abadi dan tak berubah; 2) tradisi dengan t kecil yang adalah produk sejarah dan budaya manusia, baik yang merupakan warisan turun temurun maupun hasil penafsiran atas wahyu Tuhan lewat teks-teks suci. Bagi Arkoun, hanya tradisi kedualah yang dapat diuji lewat kritisisme dan karenanya ia mengabaikan tradisi yang pertama. Pembedaan Arkoun atas tradisi ini, juga terlihat dalam bangunan metodologi cara membaca al-Qur'an.[46]

Dengan memakai hermeneutika, Zaki membagi unsur-unsur penopang pemikiran keagamaan menjadi 3 bagian, yaitu :

a. Ide (*fikrah*)

   Dalam bahasa agama ide (*fikrah*) ini dibahasakan dengan kalimah (firman). Kalimat ini meliputi kalimah Allah SWT dalam teks-teks keagamaan lainnya.

b. Pemikir Keagamaan

   Pemikir keagamaan adalah pengejawantahan dari sebuah ide. Atau dengan kata lain, sebuah ide mesti mewujud dalam satu sosok yang mengimaninya. Ide tersebut akan menjadi sempurna bila Sang Pemikir menyebarkannya kepada manusia untuk menjadi dasar bagi kegiatan kehidupan praktis.

c. Kondisi yang menjadi *concern* dari ide tersebut dan diupayakan menjadi lebih baik.

   Sebuah ide biasanya terdapat pada sebuah konteks tertentu. Apakah ia ingin merubahnya menjadi lebih baik atau mempertahankannya sesuai kebutuhan? Kondisi yang dimaksud haruslah dipahami dengan baik oleh seorang pemikir. Begitu pula ketika bicara masalah pemikiran keagamaan.

Zaki melihat bahwa pemikir yang hakiki adalah yang dapat mengubah ide-ide besarnya menjadi semacam menara penunjuk jalan bagi para pengembara. Agar asa semakin bertambah untuk terus bergerak menuju kondisi yang lebih kuat, tinggi, kaya, dan lebih baik. Agama mengusung

46 Assyaukany, "*Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam*", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 1, vol. V 1994, 25.

sejumlah nilai dan mengajak kepada sebuah perilaku tertentu untuk sampai kepada tujuannya. Seorang pemikir keagamaan harus dapat mengambil nilai-nilai yang diusung agama, tujuan-tujuannya, hikmah, dan rahasianya, yang pada gilirannya melukiskan jalan untuk mewujudkannya dalam kehidupan.

Inilah yang telah dilakukan oleh para ulama terdahulu. Mereka memahami nilai-nilai keagamaan, kemudian mencanangkan target-target yang hendak dicapai dan juga media yang tepat guna mencapai tujuan dimaksud. Mereka melahirkan pemikiran-pemikiran keagamaan yang cocok dengan kondisi kehidupan mereka saat itu. Dengan begitu, mereka mampu mewujudkan kebangkitan generasi muslim pertama dan kejayaannya. Seorang pemikir keagamaan harus menjadikan idenya sebagai alat untuk menyebarkan ilmu dan kreativitas. Juga menilik penemuan-penemuan orang lain, ia tidak boleh hanya taqlid atau mengekor. Tapi harus memberikan kontribusi nyata bagi setiap perkembangan.

Peran ini tidak terlihat pada pemikir-pemikir keagamaan Islam dewasa ini. Pemikiran keagamaan Islam sangat lemah, bahkan pemikiran keagamaan seringkali menjadi penghalang dari perkembangan kemajuan. Setidaknya ada dua faktor yang menyebabkan pemikiran keagamaan Islam sulit beradaptasi dengan kemajuan dan perubahan zaman, yaitu: *pertama*, stagnan pada makna lama yang berkembang. Pemikiran haruslah tumbuh dan berkembang seiring berjalannya waktu. Sebagai contoh, firman Allah dalam surat al-Anfāl ayat 60:

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِم

Artinya: "Dan persiapkanlah segenap kemampuan dan kekuatanmu untuk mengahadapi mereka, berupa kekuatan, pelana kuda, untuk menakut-nakuti musuh-musuh Allah dan musuhmu sekalian, juga kelompok selain mereka"

Kekuatan pada masa lampau berupa pedang, panah, kuda, dan lain-lain. Inilah alat perang canggih pada masa turunnya ayat di atas. Saat sekarang jaman sudah berubah. Kekuatan perang bukan lagi benda-benda di atas. Bahkan, kekuatan militer sekarang ini bukan satu-satunya alat menakuti musuh. Ada kekuatan-kekuatan model lain, seperti ilmu pengetahuan dan teknologi, ekonomi, dan politik. Pemahaman yang sempit terhadap norma dan ajaran agama. Pemahaman yang sempit terhadap ajaran

agama seringkali membuat seseorang sulit untuk berkembang. Norma agama yang diharapkan dapat menjadi motivator perkembangan, justru sebaliknya dapat menjadi belenggu dan penghalang seseorang untuk berkembang dan maju.

Agama menyodorkan kepada umat manusia berbagai norma dan ajaran. Agama memberikan kebebasan kepada manusia untuk menerapkan norma mana yang tepat sesuai dengan kehidupan. Seorang pemikir harus merumuskan target-target kehidupan yang hendak dicapai. Problematika pertama yang dihadapi Zaki ketika melontarkan ide pembaharuannya adalah sikap fanatik keagamaan yang pada beberapa kesempatan menjelma menjadi teror atas nama agama. Menurutnya, sikap fanatik itu tidak produktif. Pemikiran keagamaan tidaklah suci seperti teks al-Qur'an yang merupakan firman Tuhan. Kedua faktor di atas adalah warisan dari faktor-faktor lain yang menyebabkan "peradaban emas" Islam hilang ditelan kemajuan peradaban Barat. Faktor-faktor tersebut adalah:

1. Hancurnya Baghdad sebagai Pusat Kebudayaan Islam

Sebagai pusat peradaban dan kebudayaan Islam, kejatuhan Baghdad pada tahun 1258 M oleh tentara Mongol tentunya berdampak besar bagi sejarah peradaban Islam. Beribu-ribu mungkin ratusan ribu eksemplar karya ilmiah bermutu tinggi dibumi hanguskan oleh Hulagu Khan beserta pasukannya. Demikian pula tidak sedikit dari para pemikir Islam yang ditahan dan bahkan dibunuh oleh mereka.[47] Kondisi hancurnya Baghdad beserta kekayaan intelektual di dalamnya, sebelumnya telah didahului oleh konflik politik internal kekhalifahan Abbasiyyah yang menyebabkan masing-masing wilayah ingin memisahkan diri dan membentuk pemerintahan-pemerintahan kecil. Hal ini tentunya semakin melemahkan legitimasi pemerintahan Abbasiyyah dan membuka peluang bagi pemerintahan lain untuk menyerang Islam. Dengan demikian, hancurnya kota Baghdad adalah titik puncak terbukanya gerbang kemunduran umat Islam dari sisi peradaban dan kebudayaannya.[48]

Dalam konteks intelektual, kehancuran Baghdad telah menyebabkan putusnya mata rantai sejarah intelektual yang dibangun oleh para pakar di masa awal-awal Islam. Wacana akademis dan intelekual yang pada

47 Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam, cet. VII* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), 111.

48 Lihat Hitti, *History of The Arabs, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), 616.

masa itu berkembang sangat dinamis, telah berubahan menjadi kering dan statis. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Muhammad Iqbal: "*During the last five hundred years religious thought Islam has been practically stationary*".[49]

Sebenarnya kehancuran peradaban Islam di Baghdad bukanlah akhir dari pemerintahan Islam secara keseluruhan. Di Spanyol, pemerintahan Islam justru menunjukkan perkembangan dan kemajuan yang berarti. Namun karena luas geografisnya yang tergolong sempit, yaitu hanya meliputi wilayah Granada, maka tidak mampu menolong umat Islam untuk bangkit pasca runtuhnya Bagdad.[50] Oleh karena itu, kehancuran Baghdad tetap dianggap sebagai terbukanya kehancuran sporadis peradaban Islam. Kehancuran yang hingga saat ini masih meninggalkan bekas berupa keterbelakangan dan kegagapan menghadapi perubahan dan perkembangan zaman.

2. Disfungsi Lembaga Pendidikan Islam

Kemunduran intelektual dunia Islam dalam perkembangannya berdampak pada melemahnya fungsi dan peran institusi pendidikan Islam. Jika pada masa kejayaan Islam lembaga seperti *kuttab*, masjid, madrasah, menjalankan peran penting dalam pengembangan riset baik di bidang sains maupun agama yang sangat menghargai kemerdekaan berpikir, maka di zaman kemunduranya, semua lembaga tersebut terdegradasi fungsi dan perannya dengan hanya menjadi tempat kajian keislaman yang dogmatis, normatif dan jauh dari kemerdekaan berpikir. Para pelajar lebih diarahkan dan dilatih untuk menghafal daripada berpikir memahami, apalagi kritis.[51] Hal ini bahkan masih terjadi hingga abad ke-20. Misalnya, ketika Muhammad Abduh menolak kemauan ayahnya untuk melanjutkan sekolah di Masjid Manawi. Abduh menolak karena sistem pengajaran di masjid tersebut hanya menekankan pada model hafalan tanpa diikuti dengan penalaran mengenai arti yang lebih luas dari kalimat-kalimat yang dihapalkan.[52] Hal serupa juga terjadi pada pemikir Islam modern lainnya, Thaha Husein. Ia merasa tidak suka dan bahkan

49 Iqbal, *The Reconstruction of Religion Though in Islam* (New Delhi: Kitab Bhaven, 1974), 8.

50 Yatim, *Sejarah,* 99.

51 Penjelasan lebih rinci tentang sistem dan metode pengajaran di tiga lembaga tersebut (Kuttab , Masjid dan Madrasah). Lihat Hasan Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam* (Bandung: Mizan, 1994), 24-36.

52 Lihat Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 112-113.

kecewa karena harus melanjutkan studi di Al-Azhar. Menurutnya, sistem pengajaran di Al-Azhar sangat dogmatis dan sempit serta masih bersifat tradisional. Ia merasa bosan dengan iklim belajar di al-Azhar yang demikian.[53]

Apa yang terjadi pada lembaga pendidikan formal juga dialami oleh lembaga pendidikan non-formal seperti *ribath* dan *zawiyah*. Jika pada masa kejayaan Islam kedua lembaga ini menjadi basis pengembangan ilmu-ilmu alat dan spiritualitas (tarekat),[54] maka pada masa kemunduran, kedua lembaga ini dipersempit fungsinya menjadi lembaga yang hanya mendidik para calon sufi dengan mengajarkan dogma-dogma sufistik.[55]

3. Tertutupnya Pintu Ijtihad

Sebagai dampak dari dua faktor di atas, umat Islam seperti tidak lagi memiliki kreativitas dalam berpikir dan berkarya. Kalaupun ada karya yang terlahir pasca era kemunduran, maka sisi orisinalitasnya tidak lagi tampak seperti pada masa kejayaan. Sangat sulit untuk menemukan "sesuatu yang baru" pada karya ulama yang dihasilkan di era kemunduran, yang ada hanya pengulangan dari karya-karya sebelumnya.[56] Pengulangan ini biasa mengambil bentuk ringkasan (*khulāsah/ mukhtasar*), catatan pinggir (*hāmisyah*), penjelas (*syarah*) penjelas atas penjelas/ catatan dalam (*hāsyiyah*) karya ulama masa klasik.

Munculnya gejala baru dari minimnya karya orisinal menjadi semakin memprihatinkan, yakni umat Islam telah memposisikan karya-karya ulama tersebut sebagai "kitab suci" yang memiliki kebenaran mutlak tanpa boleh diganggu gugat oleh sembarang orang. Pemikiran para ulama yang tertuang dalam karya-karya tersebut juga tidak lagi diposisikan sebagai produk ijtihad yang memiliki akurasi kebenaran bersifat relatif (*dzanny*), tetapi pemikiran mereka dalam beberapa hal telah dinaikkan level akurasinya menjadi sejajar dengan al-Qur'an dan Hadis. Beberapa ahli mengistilahkan kejadian ini dengan *taqdīs al-afkār*.

53 Harahap, *Al-Qur'an dan Sekularisasi* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1994), 29.

54 Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat* (Solo: PT. Ramadhani, 1992), 133.

55 Pendapat semacam ini berlaku untuk semua bidang pengetahuan yang berkembang saat itu, lebih jelas dapat dilihat dalam Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995) 97.

56 Fazlurrahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 38.

Karena "kebenaran" pemikiran ulama terdahulu telah mencapai derajat mutlak, maka para pengikutnya tidak boleh mengeluarkan pendapat atau pemikiran yang berbeda dengan pendapat mereka. Munculnnya ungkapan di kalangan umat Islam bahwa "Pintu Ijtihad telah tertutup" dan penerimaan masyarakat Islam yang sedemikian luasnya, menjadi bukti bahwa *taqdīs al-afkār* benar-benar terjadi. Kreativitas berpikir umat Islam benar-benar mati kala itu.

Terkait dengan hal tersebut, Fazlur Rahman pernah mengatakan bahwa penutupan pintu ijtihad selama abad ke-4 H/10 M dan abad ke-5 H/11 M, telah membawa kepada stagnasi dan kemunduran umat Islam baik dalam bidang *ilmu hukum* (termasuk sains) dan *ilmu intelektual* (teologi dan pemikiran keagamaan). Bahkan untuk ilmu-ilmu intelektual, kemunduran yang dialami umat Islam benar-benar memperihatinkan. Hal ini disebabkan oleh "kebencian" umat Islam terhadap intelektualisme Barat (sekular), filsafat, bahkan pengabaian mereka terhadap ilmu-ilmu keislaman populer karena pengaruh ajaran sufisme.[57]

Hingga berakhirnya kerajaan Turki Utsmani (3 Maret 1924), kebekuan berpikir di kalangan umat Islam masih terjadi. Dalam sejarah disebutkan bahwa pemerintah kerajaan Turki Utsmani lebih memilih opsi untuk menegakkan satu paham (mazhab) keagamaan saja daripada banyak mazhab. Mazhab yang tidak sejalan dengan mazhab resmi pemerintah pada waktu itu, ditekan dan dikebiri kebebasannya. Konsekuensinya, fanatisme masyarakat pada suatu mazhab tertentu merajalela dan ijtihad hampir tidak memiliki ruang untuk berkembang.[58] Kalau pun ada kesempatan untuk berijtihad, maka itupun dibatasi pada *al-ijtihād fi al-Mazhab* (ijtihad hanya pada persoalan-persoalan yang berkembang dalam satu mazhab), bukan ijtihad mutlak sebagaimana dikembangkan pada era kejayaan Islam.

4. Berkembangnya Pemikiran Sufisme

Salah satu faktor yang sering dikaitkan dengan kemunduran peradaban dan intelektualisme Islam adalah berkembangnya tasawuf dan sufisme di kalangan umat Islam. Meskipun pendapat ini tidak mewakili seluruh umat Islam, namun kecenderungan pemikir modern Islam adalah menganggap bahwa sufisme berkontribusi

57 Fazlurrahman, *Islam* , (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 185-186.

58 Yatim, *Sejarah*, 137.

bagi kemunduran intelektualisme Islam. Di antara pemikir yang berpendapat seperti demikian adalah M. Syarif dan sahabatnya, M. Iqbal. Keduanya sepakat bahwa sufisme, terutama konsep asketisme (zuhud), telah mempengaruhi umat Islam dalam menatap kondisi sekitar. Bagaimana mungkin kehidupan yang saat ini sudah sedemikian kompleks dan maju harus dinafikan keberadaannya dengan cara merendahkannya? Menurut Syarif, al-Ghazali dengan konsep *fatalism*-nya dianggap sebagai yang bertanggungjawab dalam berkembangnya sufisme di dunia Islam. Hal ini tentunya berbeda dengan warisan Ibn Rusyd, yaitu rasionalitas yang berhasil mempengaruhi cara berpikir orang-orang Barat.[59]

****

59 Syarif, *Para Filsuf Muslim*, terj. M. Fachruddin (Bandung: Diponegoro, t.th.), 161-164. Lihat juga Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan BIntang, 1982), 191. Lihat juga Iqbal, *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam (The Reconstruction of Religious Thought in Islam)*, terj. Osman Raliby (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 174-176.

6

KONSTRUKSI *TURĀS* ZAKI NAGUIB MAHMUD

A. POLA PEMBACAAN *TURĀS* MENURUT ZAKI

Turās Islam klasik yang merupakan rekaman perjalanan umat Islam di masa lampau, merupakan warisan yang kaya akan muatan. Di dalamnya terdapat bagian-bagian yang bersifat rasional, di samping juga ada hal-hal yang tidak rasional. Kembali kepada *turās* yang dibahasakan oleh Muhammad Imarah dengan menghidupkan kembali *(ihyā'),* mengkaji secara kritis *(tahqīq),* dan mencetak ulang *(nasyr).*[1] Ketiga pola tersebut pada masa-masa sekarang menjadi proyek penting umat Islam. Banyak bermunculan lembaga atau kelompok-kelompok pemerhati *turās.* Secara sederhana para pemerhati *turās* dapat dibagi menjadi 2 kelompok besar. *Pertama*, kelompok yang terjebak pada makna-makna literal *turās.* Menghidupkan kembali *turās* dimaknai untuk menghidupkan dan memakainya seutuhnya. Mereka melakukan pembacaan ulang *turās* secara harfiah, mencetak ulang karya-karya para pendahulu, dan memberikan *syarh* atau penjelasan-penjelasan literalis terhadap pemikiran-pemikiran klasik. *Kedua,* kelompok pembaharu. Mereka membaca *turās* dengan berbagai model dan piranti. Sebagian menggunakan ilmu-ilmu modern seperti sosiologi, antropologi, hermeneutika dan lainnya sebagai pisau analisis. Sebagian lain mencoba menggali makna-makna yang berkembang dahulu secara komprehensif.

Zaki pada salah satu fase kehidupan intelektualnya pernah berambisi menjadikan Barat (Eropa) sebagai alternatif solusi kemunduran Bangsa Timur. Hanya saja hal ini kemudian berubah seiring perubahan

1 Imarah, *Kaifa Nata'āmal Ma'a at-Turās , Makalah Seminar,* Kairo: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islamiy, 1990

kematangan pemikirannya. Zaki menyerukan agar umat kembali kepada tradisi *(turās)* yang dimiliki. Zaki melihat bahwa menghidupkan kembali *turās* maksudnya adalah menjadikannya sebagai media untuk menyelamatkan umat dari kemunduran. Sekaligus menjadi media untuk menggali cara pandang baru terhadap kehidupan di masa sekarang dan yang akan datang.

Umat dapat belajar dari para pendahulunya. Bagaimana mereka mencari solusi untuk permasalahan yang dihadapi. Persoalan kehidupan biasanya memiliki simpul-simpul yang sama. Sejarah mengajarkan bagaimana para *salaf* dengan cemerlang menjawab tantangan jamannya. Dengan membaca karya-karya para pendahulu, umat dapat memilih dan memilah mana hal-hal yang cocok dan sesuai dengan masa kini.

Dalam tradisi Arab modern, setiap orang diharapkan dapat meneruskan tradisi klasik mereka. Hal ini untuk membangun jalan penghubung antara sejarah sekarang dengan sejarah masa lampau. Di satu sisi menjaga tradisi *salaf* dan di sisi yang lain juga tidak bisa semena-mena terhadap anak cucu penerus umat.[2]

Zaki mengawali pembahasan dengan mengupas secara mendalam bagaimana sikap yang harus diambil terhadap karya-karya para pendahulu. Dalam konteks ini Zaki mempergunakan istilah *muhākāt* atau meniru. Pertanyaannya kemudian, apakah harus "meniru" persis apa yang dilakukan para pendulu, sama seperti seorang pelukis menggambar ulang pohon mawar. Si pelukis menggambar apa yang sudah ada, menciptakan sesuatu yang memang sudah ada wujudnya di alam luar. Dia hanya memindahkannya ke dalam kanvas.[3]

Istilah meniru yang dimaksud oleh Zaki adalah meniru yang aktif dan kreatif, bukan sekedar memindahkan apa yang dulu ada, diusung seutuhnya ke alam sekarang. Zaki mengambil model dari seorang filsuf Amerika, John Dewey. Dewey ingin melakukan pembaharuan dalam filsafat, khsusnya dalam bidang *mantiq* (logika). Dia ingin ilmu *mantiq* (logika) diperbaharui sehingga mampu bersanding dengan ilmu pengetahuan modern. Dalam bukunya, Dewey menyebutkan bahwa ketika dia keluar dari tradisi *mantiq* (logika) peninggalan Aristoteles, dia tidak serta merta membuang Aristoteles, melainkan "meniru" dan mengikuti jejaknya. Namun Dewey "meniru" dengan cara menciptakan

2 Mahmud, *Al- Ma'q ūl,* 304.

3 *Ibid.,* 305.

untuk abad ini, persis seperti ketika Aristoteles menciptakan sesuatu untuk masanya waktu itu. Bukan sebagai pembaca lain yang menambah daftar ribuan pembaca dan pengkaji Aristoteles yang mencukupkan sampai di situ saja.[4]

Logika deduktif Aristoteles yang mendasarkan konklusi spontan atas premis-premis yang juga spontan dan mewajibkan menuju kepada konklusi tersebut, merupakan buah pikiran genius pada masanya. Terbentuklah *mantiq qadīm* Aristoteles. John Dewey kemudian belajar dari Aristoteles, meniru berbagai langkah dan pola yang dikembangkannya, dengan dasar perkembangan kekinian, kemudian terlahirlah ilmu logika modern yang lebih mengedepankan logika induktif.

Dengan menggunakan pola pembacaan model ini, meniru para pendahulu dengan aktif dan kreatif, Zaki kemudian berusaha membaca muatan-muatan yang ada dalam *turās* Arab Islam klasik. Mulai dari gerakan-gerakan rasional, sastra, dan juga perdebatan-perdebatan teologis.

Sebagai contoh pembahasan tentang vonis terhadap pelaku dosa besar *(murtakib al-kabā'ir),* yang menjadi perdebatan sengit antara kelompok Murji'ah, Khawarij, dan Mu'tazilah. Seorang Arab modern hendaknya menghidupkan bentuknya, bukan materinya. Bukan dengan kembali mengulang perdebatan tersebut dari sisi temanya, tapi dengan mengambil polanya. Sikap Mu'tazilah yang mengambil jalan tengah antara Murji'ah dan Khawarij *(al-manzilah baina al-manzilatain)* dapat diambil dan diterapkan untuk mengahadapi problematika di dunia modern. Misalnya permasalahan individu dan kelompok dalam ranah sosial, politik, dan ekonomi. Apakah individu dijadikan sebagai pusat utama dan terakhir sehingga bisa menjamin kebebasan individualnya, atau ia disatukan ke dalam kelompok sehingga bisa menjamin keadilan seluruh anggota individu yang lain. Sikap yang diambil bisa dengan meniru sikap tengah-tengah pendahulu, yaitu *manzilah baina manzilatain* (tengah-tengah).[5] Konstruk yang muncul kemudian, misalnya dalam ranah ekonomi Islam adalah paduan antara sosialisme dan kapitalisme. Atau dalam bahasa yang lebih bersifat teknis, konstruk ekonomi Islam cenderung membela kepentingan umum, tanpa meninggalkan kepentingan individu.

4 Mahmud, *Al- Ma'q ūl,* 306-307.

5 Mahmud, *Al- Ma'q ūl,* 327.

B. PERJALANAN AKAL DALAM *TURĀS* ARAB ISLAM

Seperti gerakan-gerakan rasionalisme di muka bumi, Zaki menempatkan manusia sebagai makhluk yang berdaya dan dapat menentukan nasibnya sendiri. Dalam tradisi Islam klasik, gerakan rasionalisme dimotori oleh aliran Mu'tazilah dan para filsuf muslim. Manusia sebagai aktor utama didasarkan pada daya yang mereka miliki, dan hal yang membedakan manusia dari makhluk lain adalah daya pikir atau akal.

Orang Arab klasik, sebagai para pendahulu sejatinya memiliki penilaian dan pandangan unik terhadap dunia sekitar, yaitu pandangan yang bersikap logis atau berlandaskan akal. Muhammad Iqbal menjelaskan dalam bukunya *Pembaharuan dalam Pemikiran Islam* bahwa Muhammad SAW haruslah menjadi penutup para Nabi. Risalah Muhammad SAW harus menjadi penutup risalah-risalah kenabian. Muhammad SAW mengajak kepada penggunaan "akal" atas problematika yang dihadapi manusia, karena akal adalah wakil Allah pada manusia.[6]

Ketika menjelaskan konsep akal, Zaki sepertinya tidak mau terjebak pada hegemoni satu *mainstream* filsafat. Oleh karena itu, ia berusaha membahasnya dari beberapa perspektif aliran filsafat yang ada seperti idealisme, rasionalisme, dan empirisme. Dengan mendasarkan pada ketiga perspektif aliran tersebut, Zaki sampai pada kesimpulan bahwa akal adalah proses pembuktian (*harakah istidlāliyyah*) berupa perpindahan dari fakta objektif menjadi hakikat yang dilahirkan dari fakta tersebut atau yang terkait dengannya.[7] Melalui bahasa yang lebih operasional, Zaki menyebut bahwa akal adalah perpindahan yang diawali dari bukti empiris, penjelasan, premis-premis dan berakhir pada hasil atau konklusi dari mana ia dimulai. Akal bukan sesuatu yang diketahui secara sekilas atau secara langsung. Pengetahuan akal selalu bersifat tidak langsung, sebab akal adalah proses pembuktian atau penjelasan.[8]

Dari penjelasan Zaki di atas, menjadi jelas bahwa kata kunci (*keyword*) dalam persoalan akal yang digunakan Zaki adalah "gerakan". Dengan demikian, akal meniscayakan adanya perpindahan dari satu langkah ke langkah lain, dari satu tahap ke tahap lain, dan begitu seterusnya. Sesuatu yang tidak memenuhi unsur "gerak/pindah" tidak bisa dikategorikan

6 *Ibid*., 310.

7 Mahmūd, *al-Ma'q ūl*, 357-362.

8 Mahmūd, *'An al-H{urriyah Atahaddas (*Kairo: Dār Sur ūq, 1986), 20.

sebagai akal. Misalnya, jika seseorang melihat buah berwarna kuning, kemudian secara langsung ia mengatakan bahwa buah tersebut berwarna kuning, maka tidak bisa disebut sebagai kerja akal. Namun apabila terdapat proses "perpindahan", misalnya dari melihat sebuah benda bulat berwarna kuning itu, kemudian orang tersebut mengetahui bahwa benda itu adalah sesuatu (buah) yang bisa dimakan, maka ini baru bisa dikategorikan sebagai kerja akal. Dalam hal keagamaan, contoh ini bisa diperluas misalnya ketika ada seseorang yang mempercayai begitu saja tentang suatu doktrin kebenaran tanpa ada upaya pergerakan dari "mendengar" ke "mencari bukti" yang mendukung atau menafikan, maka ini juga tidak bisa disebut sebagai kerja akal.

Lebih mudahnya, akal adalah ketika manusia berpindah dari sesuatu yang sudah diketahui menuju sesuatu yang belum diketahui, dari sesuatu yang tampak menuju sesuatu yang tersembunyi, dan dari masa sekarang menuju masa depan yang belum hadir di depan mata. Akal adalah sesuatu yang mengembalikan suatu kejadian kepada sebab-musababnya atau kepada kesimpulan yang dihasilkannya.[9]

Dalam diskursus filsafat, konsep akal Zaki tampaknya merupakan keberlanjutan pemikiran, yang jika dilacak akar genealoginya, maka akan sampai pada pemikiran para filsuf Yunani pra-Islam. Buku Organon karya Aristoteles yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi risalah *mantiq* (logika) dan kemudian ditransmisikan ke dunia melalui orang-orang Arab (klasik) sebagai bukti ketersambungan konsep akal Zaki dengan pemikiran filsuf Yunani. Bahkan tidak hanya dalam persoalan akal, para pemikir Arab (termasuk Zaki) umumnya sulit keluar dari bayang-bayang kebesaran para pemikir pendahulunya, baik dalam kapasitas mendukung maupun menolak. Diskursus mengenai Tuhan, moralitas, politik, dan alam, tidak jarang hegemoni pemikiran filsuf Yunani bagitu tampak. Oleh karena itu wajar jika sebagian filsuf (Arab) menobatkan Aristoteles sebagai guru pertama *mantiq* (logika), sedangkan al-Fārabi disebut sebagai guru kedua di bidang yang sama (logika).

Dalam tradisi pemikiran Arab, akal dan perasaan mampu berpadu secara sinergis. Perpaduan keduanya menjelma menjadi sebuah budaya puisi Arab yang sangat terkenal dari masa ke masa. Ketika tradisi Timur Jauh seperti India dan China didominasi oleh budaya "perasaan", sedangkan budaya akal (filsafat dan sains) mendominasi tradisi Eropa,

9 *Ibid.,* 311-312.

dari zaman Yunani sampai sekarang, maka Arab justru menampilkan keseimbangan yang harmonis antara akal dan perasaan. Secara genealogi filsufis, budaya Arab telah menghadirkan harmoni dan sinergi antara filsafat Aristoteles dengan produk dan perangkat pengetahuannya berupa sains dan nalar seperti juga menghadirkan tradisi sufistik Plato dengan piranti pengetahuannya berupa *al-hads* (intuisi).

Keberhasilan bangsa Arab memadukan antara akal dan perasaan tampaknya tidak terlepas dari karakter dan watak mereka. Demikian juga dengan bahasa Arab sendiri yang sarat akan muatan rasionalitas dan intuisi. Karena hal ini pula mereka sejak dahulu mampu membedakan antara "langit" dengan "bumi", antara yang absolut dengan yang relatif, antara tak terbatas (*infinite*) dengan yang terbatas, antara kekalnya akhirat dengan *fanā'*-nya dunia.[10]

Harmoni antara akal dan perasaan dalam budaya Arab tidak selamanya berjalan ideal. Bahkan dalam perkembangannya, budaya puisi Arab justru lebih menonjolkan sisi intuisi dari pada rasionalitas. Pamor puisi dan syair begitu kuat di kalangan masyarakat Arab sehingga menutupi nalar rasional mereka.[11] Sehingga al-Jahiz yang berusaha keras mengajak orang Arab untuk bergeser dari budaya puisi ke budaya prosa, akhirnya mengakui bahwa dominasi puisi yang begitu kuat di kalangan masyarakat Arab mengalahkan budaya rasionalitas yang sebelumnya berkembang secara harmoni.[12]

C. MANUSIA DALAM *TURĀS* ISLAM

Dalam pembahasan di atas Zaki telah menjelaskan bagaimana corak dan karakteristik akal Arab Islam klasik yang merupakan paduan dari tradisi rasionalisme Aristoteles dan tradisi sufistik Plato yaitu antara akal dan intuisi yang melahirkan akal dengan karakteristik khas Arab Islam.

Dalam hierarki makhluk bumi, manusia menempati posisi yang penting karena diberikan akal atau rasio. Skema berikut menjelaskan posisi penting umat manusia:

10 *Ibid.*, 320.

11 Abū Utsmān 'Amr ibn Bahr al-Jāhiz, *Al-Hayawān* (Mesir: Syirkah Mustafā al-Bābi al-Halabi, 1965), 75.

12 Zaki Naguib Mahmud, *Al-Ma'q ūl,* 317-319.

No	Makhluk	Potensi	Kelebihan
1.	Benda-benda padat/mati	-	-
2.	Tumbuhan	Reproduksi	Reproduksi
3.	Hewan	Reproduksi, gerak	Gerak
4.	Manusia	Reproduksi, gerak, akal	Akal

Manusia lebih unggul dibandingkan makhluk lain karena dikaruniai akal, bukan karena daya reproduksi atau daya geraknya. Di samping daya pikir atau akal, manusia juga dikaruniai berbagai daya yang lain seperti hati nurani, rasa dan juga imajinasi.

Secara epistemologis, ada dua daya yang dimiliki manusia yang menjadi sumber dan kacamata pengetahuan. Kedua daya itu adalah akal dan rasa (hati). Sejarah perjalanan umat Islam tidak lepas dari kedua daya tersebut. Oleh karena itu, Zaki memetakan pemikiran Islam ke dalam dua kekuatan tersebut yang diuraikan secara jelas dalam kitab *al-Ma'qūl wa al-Lā Ma'qūl* dan beberapa kitab yang lain. Realitas sejarah menunjukkan bahwa dalam *turās* pemikiran Islam ada banyak hal-hal yang *ma'qul*, dan juga hal-hal yang *la ma'qūl*.

Menurut Zaki, akal merupakan piranti dan jalan menuju sesuatu yang ingin dicapai. Namun akal memiliki jalan sendiri, yaitu adanya kesinambungan dalam langkah-langkah mencapai tujuan yang diinginkan. Sikap akal selalu terikat dengan prinsip-prinsip kausalitas, sementara perasaan lebih memilih apa-apa yang disukai saja. Meskipun demikian, akal juga tidak selalu berjalan sendiri, tetapi sering dicampuri oleh perangkat lain yang sudah menjadi tabiat manusia.

Sebagai individu ataupun masyarakat, manusia tidak selalu bergerak memakai satu kompas yang memiliki indikasi tunggal. Tabiat manusia bahkan sering mengalami kecenderungan-kecenderungan yang sama sekali bertentangan satu sama lain. Akal dan nalar kadang mampu menentukan bagi manusia detail tujuan dan bahkan menyediakan gambaran untuk digunakan sebagai jalan untuk mencapai tujuan tersebut. Hal ini tentu berbeda dengan perasaan manusia yang kadangkala menariknya menuju tujuan lain dengan jalan yang berbeda.

Ada perbedaan antara sikap akal dan sikap perasaan. Orang yang memakai akal sebagai sikap utamanya akan mensyaratkan keberuntunan dan kontinuitas dalam setiap langkah yang diambil. Dia akan mengambil

langkah yang akan menyempurnakan langkah selanjutnya. Langkah-langkah tersebut dibuat secara rapi sehingga menjadi satu baris lurus yang bisa mengantarkan mencapai tujuan yang diinginkan. Ini berlaku baik ketika manusia beraktifitas dalam bentuk perilaku maupun ketika mereka sedang melakukan proses berpikir. Hasilnya pun tidak harus berorientasi pada sesuatu yang menyenangkan atau tidak menyenangkan. Sementara perasaan justru berproses sebaliknya, ia lebih berorientasi pada hal-hal yang menyenangkan atau tidak menyenangkan tanpa memandang perlu adanya pembuktian yang rasional dan logis.[13]

Cara pandang Zaki terkait dengan manusia dan akal tampaknya berbeda dengan pemikiran Socrates yang mengatakan bahwa akal adalah satu-satunya jalan dan rujukan primer dalam menghasilkan pengetahuan. Bahkan Socrates menganggap akal adalah hakikat dari pengetahuan itu sendiri. Menurutnya, tidak ada bedanya antara pengetahuan (yang dihasilkan akal) dengan nilai-nilai keutamaan *(al-fadīlah hiya al-'ilm)*. Apa saja yang diketahui akal, yaitu ilmu. Apa yang seyogyanya dilakukan oleh manusia (rasa), yaitu keutamaan, merupakan dua sisi dari sikap yang sama. Manusia mengetahui secara benar dan lahirlah darinya perilaku yang benar pula. Socrates tidak membayangkan ada manusia yang dengan akalnya mampu mengetahui hal yang benar, lalu berperilaku salah dan bertentangan. Kecuali manusia tersebut menjadikan dirinya sendiri musuh, ia melihat jalan kebenaran namun memilih menempuh jalan kebatilan. Ia melihat jalan keselamatan, tapi justru mengambil jalan kebinasaan.

Kesalahan Socrates (menurut Zaki) dalam konteks ini adalah menyamakan orang lain dengan kondisi dirinya sendiri. Bagi Zaki, setiap individu terdiri dari unsur nalar akal dan perasaan. Keduanya memiliki jalan dan orientasi masing-masing. Dari sini pula kemudian muncul kategori manusia menjadi orang yang didominasi oleh akal dan orang yang didominasi oleh perasaan.

Dalam diskursus filsafat Islam, posisi akal memang sangat penting dan mempengaruhi manusia, baik dari sisi kehidupan maupun eksistensi mereka. Ibnu Maskawaih misalnya, dalam *Tahdzīb al-Akhlāq* menjelaskan secara gamblang bahwa jiwa manusia terbagi ke dalam tiga kekuatan dasar, yaitu 1) *syahwat* yang selalu ingin memuaskan kebutuhan jasmani, 2) *amarah* yang akan bangkit untuk membela diri, dan 3) *akal*

13 Zaki Naguib Mahmud, *Al- Ma'q ūl,* 18.

yang bertindak sebagai pengendali. Setiap masing-masing kekuatan memiliki keutamaan dan kekurangannya masing-masing. Keutamaan *syahwat* adalah "*iffah*" (mencukupi), sedangkan lawannya adalah rakus. Keutamaan *amarah* adalah keberanian, sedangkan lawannya adalah sifat pengecut. Keutamaan akal adalah hikmah, sementara lawannya adalah kebodohan. Ketika ketiga keutamaan ini terintegrasi menjadi satu, maka akan lahir keutamaan keempat yaitu *keadilan*.

Dari ketiga kekuatan dasar tersebut, akal merupakan bagian tertinggi. Ia berfungsi sebagai pengendali dua kekuatan yang berada di bawahnya (syahwat dan amarah).[14] Manusia dikatakan ideal (sempurna) apabila kekuatan akalnya mampu menjadi pengendali kekuatan syahwat dan amarah. Dalam diri manusia terdapat empat keutamaan sebagai manifestasi dari akalnya yang dapat berfungsi secara baik, yaitu *umm al-fadha'il*; *hikmah, syaja'ah, iffah,* dan *'adalah*.[15]

Para pemikir Arab, pada umumnya memahami bahwa relasi antara manusia dan akal (*hikmah*) tidak cukup berhenti pada tataran filosofis teoritis semata. Apa saja yang diteorisasikan sebagai *hikmah-akal*, tidak akan berdampak nyata bagi pencapaian tertinggi kebenaran atau bahkan bisa saja tujuannya gagal jika tidak dilanjutkan dengan operasionalisasi dalam bentuk aktifitas fisik (amal). Bahkan bagi kebanyakan pemikir Arab, ilmu tidak akan bisa dijadikan ilmu selama tidak diwujudkan secara nyata dalam bentuk amal (perilaku fisik). Untuk menjadi ideal, manusia harus mampu mengoptimalkan daya akalnya sebagai manajer kehidupan. Hal ini pula yang sering diingatkan oleh para pemikir seperti Ibn Miskawaih, Al-Kindi, Al-Fārabi, dan Ibnu Rusyd sebagai tafsir atas filsafat *al-insān hayawān nātiq* (manusia adalah hewan yang berakal).

Optimalisasi daya akal sebagaimana dimaksud, tidak berhenti hanya sampai poin kerja rasional-logis saja, melainkan harus dilanjutkan dengan kerja nyata di alam realitas. Karena itu pula berkembang peribahasa di kalangan masyarakat Arab, *al-'ilmu bilā 'amal ka asy-syajar bilā tsamar*, ilmu tanpa kerja bagai pohon tanpa buah. Sosok manusia ideal adalah yang berteori dan berpikir dengan jalur akal di alam ide (teori), kemudian mengaplikasikan buah pikirannya dalam dunia amal di alam nyata (praktis). Manusia ideal bukanlah sosok yang hidup di menara gading,

14 Lihat Ibnu Maskawaeh, *Tahdzīb al-Akhlāq, dirāsah wa tahqīq 'Amad al-Hilal*, Beirut: Mansyurat al-Jamal, 2011, 247-251

15 Lihat uraian mengenai filsafat akhlak Ibnu Maskawaeh dalam buku-buku filsafat Islam, seperti karya Hasyimsah Nasution, *Filsafat Islam*.. dan buku-buku lainnya.

namun mengasingkan diri dari dunia nyata. Ia harus mampu memadukan antara ide dengan karya nyata dalam kehidupan. Hal inilah yang menurut Zaki, membedakan antara para filsuf Yunani dengan pemikir Arab seperti Ibn Miskawaih dan yang lainnya.

****

7

AL-MA'QŪL DAN *AL-LĀ MA'QŪL* DALAM *TURĀS* ISLAM

A. *AL-MA'QŪL*

Untuk menjelaskan jalan akal, Zaki merujuk kepada ayat tentang "cahaya" dalam Surat an-Nūr. Penggunaan istilah cahaya *(nūr)* dalam ayat ini mendorong para filsuf muslim untuk mencoba menafsirkannya dengan berbagai versi. Imam Ghazai dalam kitabnya *Misykāt al-Anwār* menjelaskan bahwa kata "cahaya" dalam ayat ini paling tepat dipergunakan sebagai perumpamaan untuk akal, bukan mata atau indra, dan juga bukan cahaya sebagaimana dipahami umumnya orang. Perjalanan dan perkembangan cahaya (akal, pengetahuan) manusia digambarkan dalam ayat ini melalui beberapa tahapan.[1]

Selain al-Ghazali, filsuf muslim lainnya yang memberikan penafsiran filosofis terhadap ayat tersebut adalah Suhrawardi al-Maqtūl, dengan konsep "filsafat cahaya" nya yang terkenal. Suhrawardi menegaskan bahwa nur atau cahaya adalah yang paling inti dari segala yang ada (*al-maujūdāt*). Cahaya adalah kesempurnaan, karenanya Allah disebutnya sebagai *Nūr 'alā Nūr* (cahaya di atas cahaya).[2] Berdasarkan nalar ayat ini Suhrawardi mencoba memadukan daya yang dimiliki manusia, berupa akal dan hati (rasa), untuk menyusun pemikiran filosofis yang kemudian dikenal dengan *falsafah isyrāqiyyah* (filsafat iluminasi).

---

1 Ghazali menjelaskan bahwa cahaya (nur) mempunyai 3 makna; *pertama,* awam, digambarkan sebagai tamtsil dari daya penglihatan. *Kedua, khāsah*, cahaya digambarkan sebagai kekuatan akal, dan yang *Ketiga, khawash al-khawash,* cahaya merupakan tamtsil dari mata hati. Lihat Imam Ghazali, *Misykāt al-Anwār wa Mishfāt al-Asrār,* Beirut: 'Alam al-Kutub, 1986, 119-125

2 Lihat Hasyimsah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Rosyda, 2000).

Adapun Zaki, ia mencoba mengupas kandungan ayat an-Nūr ini dengan nalar positivistik. Bahkan, ketika menafsirkan ayat tersebut, ia mencoba mendasarkan pemahamannya pada pemikiran al-Ghazali, khususnya dalam kitab *Misykāt al-Anwār*. Namun demikian, dijadikannya pemikiran al-Ghazali sebagai piranti argumentatif, tidak serta merta membuat Zaki kehilangan nalar kritisnya. Hal ini tampak ketika pada *segment* akhir ayat an-Nūr al-Ghazali menjatuhkan pilihan tafsirnya pada kekuatan batin (*hads*, intuisi) sebagai tahapan evolusi pemikiran manusia. Sementara Zaki justru lebih memilih perpaduan antara akal dan hati. Karena hal ini pula, Zaki yang pada awalnya meminjam kerangka pikir Imam Ghazali untuk membedah ayat an-Nur, akhirnya harus berbalik mengkritik al-Ghazali terkait dengan pemikiran tasawufnya. Menurut Zaki, karena konsep tasawuf yang dikembangkan, al-Ghazali dianggap sebagai salah satu pihak yang harus bertanggung jawab atas kemunduran dan keterbelakangan umat Islam.

Dalam *Misykāt al-Anwār*, al-Ghazali menggambarkan tentang tingkatan atau tahapan *idrāk* (pengetahuan) yang benar. Dengan menggunakan bahasa tasawuf, al-Ghazali menjelaskan bahwa tingkatan *idrāk* meliputi perjalanan ruh (batin) yang di imajinasikan dengan *misykāt*, *zujājah, misbāh*, *syajarah*, dan *zaitunah*. Dalam terminologi yang lebih filosofis, kelima tahapan ini biasa diistilahkan dengan daya indrawi, daya khayali, daya berpikir rasional, jiwa berpikir universal, dan jiwa kudus kenabian.[3]

Berdasarkan kerangka lima tahapan *idrāk* ini Zaki mencoba memetakan apa yang terjadi pada sejarah pemikiran Islam, baik yang dialami oleh individu maupun kelompok masyarakat. Hal ini didasarkan pada tesisnya yang meyakini bahwa perkembangan pemikiran manusia pasti melalui tahapan-tahapan tertentu, tidak terkecuali umat Islam.

Tingkatan pertama pengetahuan adalah apa yang dirasakan oleh panca indra, yang disimbolkan dalam ayat an-Nur sebagai *misykāt* (lubang yang tidak tembus). Dalam *misykāt* tersebut terdapat pelita yang melambangkan akal yang mampu mengetahui makna dan substansi di balik apa yang dapat ditangkap indra. Akal dibantu oleh kekuatan "khayalan", yang dilambangkan dengan kaca (*zujājah*) yang mengelilingi pelita tersebut. Sedangkan khayalan, mengambil kekuatannnya dari "pohon yang diberkahi" (*syajarah mubārakah*) yang menjadi simbol dari

3 Lihat selengkapnya Imam Ghazali, *Misykat* , 164-171

ruhnya pemikiran. Ruh inilah yang kemudian mampu menyusun ilmu-ilmu rasional. Jika tidak, maka ilmu-ilmu tersebut akan tercerai berai dan tidak memiliki manfaat. Pohon yang diberkati ibarat prinsip yang dijadikan petunjuk oleh *sālik*. Sedangkan pohon ini tidak membutuhkan sumber di luar dirinya untuk mendapatkan kekuatannya. Pohon ini bersinar-sinar dengan minyaknya sendiri, seakan menyimbolkan jalan mengetahui dengan menggunakan *basīrah* atau mata hati yang tajam, yang tidak lain adalah wahyu dari Allah.

Jika diterapkan pada individu-individu, maka penjelasan di atas merupakan gambaran dari tahapan-tahapan berpikir seseorang. Pertanyaan berikutnya, mungkinkah tingkatan-tingkatan ini adalah tingkatan yang ada pada perkembangan berpikir pada seluruh kebudayaan? Ada masa di mana budayanya diisi dengan dongeng dan mitos, kemudian diikuti oleh masa yang diisi oleh budaya rasional, kemudian ada masa yang diisi oleh budaya wahyu dari Allah. Jika demikian, apakah ini juga berlaku pada budaya Arab.

Secara lebih demontratif, Zaki mencoba mengurai ayat an-Nur yang menjelaskan tahapan-tahapan pengetahuan manusia sebagai berikut:

1. Misykāt, Pengetahuan Empirik

Tingkatan pertama dari pengetahuan manusia adalah tahapan pengetahuan yang bersumber dari panca indra. Ini sekaligus merupakan unsur utama dari jiwa hewani, di mana kekuatan hewani berpusat kepada kekuatan indrawinya.

Dalam perkembangan manusia, kekuatan indrawi muncul sejak mereka mulai minum ASI dari seorang ibu atau pada tahap awal perkembangan manusia.[4] Tahap pengetahuan ini sifatnya masih sangat sederhana dan cenderung spontan tanpa diawali konsepsi atau teoritisasi terlebih dahulu. Tahapan ini tampaknya mirip dengan tahapan perkembangan akal menurut filsuf Inggris Whitehead, dalam bukunya *Ahdāf al-Tarbiyyah* (The Aims of Education), yang membagi tahapan perkembangan akal menjadi tiga, yaitu: *pertama,* tahapan balita atau anak kecil memiliki karakteristik unik, yaitu spontanitas dalam mengetahui. *Kedua,* tahapan di mana ia mulai meletakkan kaidah-kaidah. *Ketiga,* adalah proses mengumpulkan kaidah yang tercerai berai di bawah prinsip prinsip yang lebih abstrak dan universal.

4 Ghazali, *Misykat* , 99.

Tahapan pengetahuan indrawi adalah tahap di mana ukuran-ukuran kebenaran bersifat empiris-positivistik. Pengetahuan indrawi menempati posisi penting dalam perjalanan kemanusiaan. Bahkan, berbagai kaidah hukumnya kemudian berkembang menjadi pilar utama perkembangan ilmu pengetahuan (sains).

Dalam dunia Arab-Islam, tahapan pertama perkembangan pengetahuan manusia tampaknya bisa dinisbatkan pada sosok dan karakter pemikiran Alī bin Abī Tālib. Perjalanan konfliknya dengan Mu'āwiyah (peristiwa Siffīn), dan juga Aisyah (perang Jamal), menyiratkan bagaimana seseorang dapat "mengetahui secara alami dan spontan". Ini merupakan sikap yang mencampurkan antara sastra, filsafat, keahlian berperang dan politik. Dalam tingkatan ini, seorang politikus bisa menjadi seorang sastrawan, begitu juga sebaliknya. Seorang filsuf di satu sisi mampu mengetahui hikmah melalui pandangan batinnya yang jernih. Tetapi pada waktu yang sama tangannya memegang pedang, dan tali kekang kuda berada dalam genggamannya. Imam Ali merupakan bukti dari seseorang yang di dalamnya terkumpul semua sisi-sisi tersebut.[5]

Perebutan khilafah antara Ali dan Muawiyah menjadi medan di mana *turās* (tradisi) Arab-Islam menemukan bentuknya, yaitu ketika kefasihan bahasa, keberanian, dan kelihaian berpolitik berkumpul menjadi satu dalam panggung drama sejarah politik Islam. Fase ini juga menampilkan bagaimana mazhab-mazhab politik untuk pertama kali mucul ke permukaan dan sekaligus menggiring umat Islam untuk berada pada situasi yang serba campur aduk dan tidak menentu.

Terjadinya perang Siffin antara Ali dan Muawiyyah yang kemudian diakhiri dengan peristiwa *tahkīm* (arbitrase) telah memunculkkan tidak hanya sikap politik yang kompleks, melainkan juga dualisme cara berpikir di kalangan umat Islam. Dalam hal sikap politik, umat Islam terpecah ke dalam kelompok yang mendukung arbitrase, menolak, dan acuh dengan baik menolak maupun mendukung. Adapun mengenai dualisme dan ketidak jelasan cara berpikir, bisa dilihat dari sikap Khawarij yang dipenuhi dengan berbagai kontradiksi. Mereka menerima arbitrase tapi kemudian berteriak "*lā hukma illallāh*". Dengan kata lain, Khawarij telah merepresentasikan "ketidak logisan" telah merajalela dan membabi buta.

5 Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 29-33.

Berbanding terbalik dengan Khawarij, Ali ibn Abi Thalib adalah representasi dari sosok yang rasional. Ini dibuktikan dalam pernyataannya yang tegas mengenai keharusan umat Islam untuk lebih percaya pada akal sehat dari pada ramalan ahli *nujum*. Dengan demikian, peristiwa arbitrase telah menampilkan beberapa "aktor" yang bermain atas nama rasionalitas dan irasionalitas.[6]

Apa yang terjadi dalam konstelasi politik antara Ali dan para seterunya, tampaknya bagi Zaki merupakan kondisi zaman yang sewaktu-waktu dapat berulang. Kecerdikan dan tipudaya adalah karakter manusia yang sangat mungkin akan selalu ada pada setiap waktu dan tempat. Rasionalitas dan irasionalitas juga merupakan gambaran yang selalu ada dalam setiap sejarah perkembangan manusia. Bahkan, berbagai karakter tersebut bisa jadi tidak hanya merupakan representasi dari berbagai unsur masyarakat, melainkan bisa melekat pada satu individu. Artinya, seseorang bisa saja memiliki berbagai karakter kehidupan dan kecerdasan. Dalam satu situasi ia bisa menjadi politikus, petarung yang pemberani, sastrawan, juga pemilik rasionalitas yang tak lekang oleh waktu. Gambaran seperti inilah yang melekat pada sosok Ali ibn Abi Thalib.

Untuk memahami bagaimana Ali mampu memainkan peran sebagai cermin kondisi masyarakat Arab pada waktu itu, *Nahjul Balāgah* adalah jawabannya. Melalui lembaran-lembaran *Nahjul Balāgah* seseorang akan dapat mengetahui bagaimana nalar dan akal Ali secara lengkap dan menyeluruh. Reportase dan peristiwa hidup yang dialami oleh Ali dideskripsikan secara *apik* melalui setiap paragraf yang sangat dalam dan bernilai sastra tinggi. Semua serba spontan, lugas, dan tanpa teoritisasi yang *rigid*.[7]

Dari *Nahjul Balāgah* juga dapat diketahui bahwa jalan untuk mendapatkan pengetahuan pada waktu itu diwakilkan kepada fitrah dasar manusia, bukan kepada analisa dan hipotesa. Ide dalam perspektif waktu itu bukanlah semacam teori abstrak, tetapi lebih kepada semacam alat untuk bekerja. Karena itulah, ide-ide yang ada saat itu bersahut-sahutan dan berjalin kelindan dengan pedang dan cambuk.[8]

6 *Ibid.,* 47-53.

7 Lihat pengantar Muhammad Abduh pada *Kitab Nahjul Balaghah, Kumpulan Khutbah, Surat dan Kata-kata hikmah Ali Bin Abi Thalib,* Beirut: 1885

8 Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 53-57.

Kejadian Siffīn, menggambarkan bagaimana orang Arab kala itu berpikir dan berbuat. Mereka sedang memasuki fase pertama dari tahapan nalar, fase yang sangat alami dan naluriah. Karenanya, hukum yang mereka keluarkan juga merupakan hukum yang sifatnya spontan. Ide dan pemikiran lain yang muncul kala itu tidak terlahir dari proses pembacaan dan analisis panjang, melainkan muncul begitu saja secara naluriah.

2. Pelita Akal (misbāh) dalam Misykāt; Eksperimentasi Pengalaman di Basrah

Fase kedua, tahapan yang digambarkan sebagai pelita akal dalam *misykāt*. Tahap ini merupakan eksperimentasi pengalaman indrawi dalam daya khayal (imajinasi) menjadi bibit-bibit kaidah umum. Fase ini tidak ditemukan diawal perkembangan manusia. Sehingga, seorang bayi yang baru minum ASI dari seorang ibu di awal perkembangan mereka, belum memasuki fase pengetahuan. Di dunia hewan, ada sebagian yang memperoleh pengetahuan model ini, dan sebagian yang lain tidak. Seekor kelelawar tidak dapat mengeksperimentasikan sinar yang muncul dari api, ia akan tetap meluncur ke sana karena dianggap sebagai pintu menuju yang terang. Berbeda dengan seekor anjing, jika dipukul dengan sepotong kayu, maka setiap kali ia melihat kayu ia akan lari menghindar. Kelelawar tidak punya daya *khayāli* yang merekam dan mengeksperimentasi pengalaman-pengalaman empirik, dan anjing memilikinya.[9]

Pada fase ini, pemikiran manusia mulai memasuki tahap pembentukan kaidah dan upaya untuk mengembalikan berbagai eksperimen yang sifatnya partikular serta pengalaman-pengalaman yang tercecer ke dalam deretan hukum-hukum dan kaidah umum. Ini merupakan jantung metode ilmiah, karena ilmu pengetahuan dinilai melalui metodenya, bukan obyeknya.[10] Maka dari itu, perpindahan dari abad ketujuh menuju abad delapan, ialah perpindahan dari fase praktis menuju fase ilmiah dalam tingkatannya yang paling utama, yaitu mengemas pengalaman ilmiah menjadi kaidah-kaidah umum.

Abad ini dikenal dalam sejarah pemikiran Arab Islam sebagai fase eksperimentasi. Dalam ranah perkembangan bahasa Arab misalnya, orang Arab telah berbicara memakai bahasa Arab selama berabad-

9 Lihat Imam Ghazali, *Misykat* ,165.

10 *Ibid,* 99.

abad, tetapi kaidah-kaidah bahasa baru disusun dengan rapi pada abad delapan. Bangsa Arab juga memiliki syair atau puisi yang mereka gubah sendiri, tetapi ragam, *bahr* dan *wazan*-nya baru sempurna disusun pada abad delapan. Pada abad kedelapan inilah mereka memulai fase baru, yaitu "fase pelita akal".[11]

Berbagai permasalahan pemikiran yang ada pada pasa awal Islam adalah pantulan dari realitas kehidupan mereka sendiri. Peristiwa perang Jamal dan Shiffin misalnya, keduanya telah memunculkan konsep teologis tentang dosa besar. Bermula dari siapa yang salah? pertanyaan kemudian berkembang menjadi apakah yang bersalah masih bisa dikategorikan sebagai muslim atau sudah kafir? lalu apa sikap umat Islam terhadap mereka yang bersalah (berdosa) dan seterusnya?

Dari persoalan mengenai dosa besar di atas, perdebatan berkembang menjadi isu kepemimpinan dalam Islam (khilafah). Pertanyaan yang muncul kemudian tentunya siapa yang berhak menjadi khalifah? Hal ini juga melahirkan banyak lagi persoalan yang menggambarkan betapa ide-ide filosofis, teologis, dan politis dibangun dari apa yang terjadi dalam kehidupan praktis mereka.

Penyebutan kota Basrah dalam sejarah perkembangan pemikiran Arab tidak bisa dilepaskan dari situasi intelektual masyarakat Arab (umat Islam) kala itu pasca Perang Shiffin dan Perang Jamal. Umat Islam benar-benar dihadapkan pada situasi dilematis ketika harus memilih: di bawah bendera siapa mereka harus berlindung, apakah di bawah bendera Aisyah atau Ali ibn Abi Thalib? atau lebih baik mereka harus bersikap netral demi menjaga persatuan umat muslim? atau mereka harus mengangkat dari kabilah mereka sendiri untuk menjadi pemimpin, lalu kemudian baru mengangkat pemimpin atas dasar agama?

Di kota Basrah inilah, muncul partai-partai Islam baik dari pendukung Aisyah (partai Utsmaniyah) maupun dari pendukung Ali (Syi'ah). Adapun dari mereka yang netral, sebagian membentuk kelompok asketis-ekstrim, yang pada akhirnya memunculkan gerakan "mengasingkan diri" (*'uzlah*).

Perang Jamal merupakan titik tolak pertama bagi setiap perkembangan pergerakan politik maupun agama yang muncul

11 Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 59-61.

setelahnya. Bermula dari sana, muncul pertanyaan logis: "apa hukumnya orang-orang yang bersalah dari kedua pihak (Ali-Aisyah) ?" Pertanyaan ini kemudian melahirkan tiga mazhab pemikiran yang poluler dalam sejarah *turās* Islam. Kelompok *pertama* adalah mereka yang sering disebut sebagai ekstrimis kiri. Dalam bahasa sekarang mereka lebih dikenal dengan sebutan Khawarij. Kelompok *kedua* adalah mereka yang sering disebut sebagai ekstrimis-kanan, yaitu kelompok Ahlussunnah. Adapun kelompok *ketiga* adalah mereka yang mencoba tampil moderat dengan mengambil posisi "antara" dari ekstrim kiri maupun ekstrim kanan. Kelompok ini kemudian dikenal dengan Mu'tazilah.[12]

Bagi Khawarij, kesalahan mereka yang terlibat dalam Perang Jamal tidak dapat dikompromikan lagi. Ini menyebabkan kedua belah pihak jatuh pada kekafiran. Adapun Ahlussunnah, menganggap mereka yang terlibat masih dalam keadaan muslim. Namun, dalam pandangan Mu'tazilah, memposisikan kedua belah pihak sebagai orang mu'min yang maksiat mereka dikategorikan sebagai *al-manzilah baina al-manzilatain* yaitu berada di tengah dua posisi *mu'min* dan *kafir*.

Kota Basrah dan Kuffah menjadi representasi dari dua model pemikiran Islam. Jika Basrah merepresentasikan model pemikiran analitis-logis, maka Kuffah diidentikkan dengan corak pemikiran deskriptif-tekstualis yang berorientasi pada narasi riwayat melalui transmisi (*sanad*) para pendahulu (*salaf*).

Di Basrah, muncul kelompok Mu'tazilah dan kajian-kajian pertama mengenai gramatikal (*nahwu*) dan bahasa Arab. Kehadiran Mu'tazilah adalah representasi dari gerakan rasionalis Islam yang berhasil mengembangkan perdebatan-perdebatan, tidak hanya dalam ranah teologis melainkan juga kebahasaan.[13]

Dalam hal teologis, keberadaan Mu'tazilah tidaklah berdiri sendiri. Ada kelompok Khawarij yang gigih mengajak umat Islam untuk menentang penguasa apabila ia terbukti salah.[14] Dalam

12 Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 62-66.

13 Tema-tema teologis berkutat permasalahan pelaku dosa besar, khilafah, dan sifat Tuhan. Sementara persoalan kebahasaan akan dilihat munculnya kajian-kajian kebahasaan dengan landasan rasional, seperti Khalil Ahmad yang menyusun kamus atau *mu'jam* pertama dalam bahasa Arab, *Kitab al-'Ain*, dan Sibawaeh yang menjadi penyusun awal ilmu nahwu dengan bukunya *Al-Kitab.*

14 Hal ini, dalam konteks kehidupan modern, tampaknya hampir serupa dengan apa yang terjadi di Inggris pada abad 17 M. Pada waktu itu, muncul perbedaan pendapat yang cukup mendasar antara dua *filuf* besar, Hobbs dan Lock mengenai teori politik. Jika dianalogkan, maka sikap Khawarij ini mirip dengan cara pandang Lock dalam memahami kekuasaan.

perkembangannya, Khawarij terbagi ke dalam beberapa partai cabang yang jumlahnya mencapai 20. Hal ini menunjukkan bahwa persoalan rasionalitas benar-benar merupakan sesuatu yang rumit dan kompleks pada saat itu. Kelompok khawarij paling besar adalah kelompok Azāriqah, yaitu kelompok yang terbilang sangat kejam dan keras, mereka tidak segan untuk membunuh siapa saja yang berseberangan pendapat dengan mereka. Selain Azāriqah, ada juga kelompok Safariyah, Najdat, dan Ibādiyah. Keempat kelompok ini, jika dibuat gradasi ekstrim-moderatnya, maka akan melahirkan susunan sebagai berikut: kelompok Azāriqah adalah yang paling ekstrem dan kejam, disusul kemudian kelompok Safariyah yang lebih moderat, lalu kelompok Najdat yang lebih moderat lagi, dan terakhir adalah kelompok Ibādiyah yang merupakan kelompok paling moderat dalam Khawarij.

Selain Kkhawarij, ada lagi kelompok Murjiah yang menjadi representasi dari sikap toleran terkait dengan perilaku para penguasa. Menurut Murjiah, mereka yang telah melakukan kesalahan (politik), vonis dosanya akan ditangguhkan hingga hari kiamat. Dosa mereka sepenuhnya menjadi hak prerogatif Allah, bukan manusia. Oleh karena itu, manusia tidak boleh menghukum mereka, apalagi sampai membunuh. Ini sangat berseberangan dengan apa yang dilakukan oleh kelompok Khawarij yang langsung memvonis dosa bagi penguasa yang bersalah dan melakukan ekskusi langsung, dengan cara menyiksa atau membunuh.[15]

Pada awal abad kedelapan, di Basrah muncul dan berkembang pemikiran yang saling berseberangan antara Mu'tazilah dan Khawarij dalam permasalahan dosa besar, juga antara Mu'tazilah dan ahli sunnah dalam permasalahan sifat atau atribut Allah. Di samping itu, pemikiran antara Qadariyah dengan Jabariyah juga tidak menghasilkan titik temu mengenai apakah manusia memiliki keinginan bebas yang dapat

15 Paparan tentang kemunculan awal *firqah* Islam ini banyak dimuat dalam buku-buku sejarah Islam, baik klasik, modern, ataupun kekinian. Salah satu kitab klasik yang memaparkan secara apik dan detail adalah karya Imam Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990, juz I. Di sisi lain, Abdul Halim Mahmud, mantan Grand Syaikh Al-Azhar, mencoba sedikit menetralisir gesekan yang terjadi antara kelompok Sunni dan Syi'ah dengan membuat pemetaan firqah Islam menjadi *siyasiyah* (politis) dan *aqidiyah*. Dengan melihat sejarah kemunculannya, firqah Islam terbagi menjadi *firqah siyasiyah*; Syi'ah Murji'ah, dan *firqah aqidiyah;* Mu'tazilah dan Sunni. Dasar perdebatan dan kemunculan mereka berbeda. Syi'ah dan Murji'ah muncul sebagai respon politis terhadap Ali. Sementara Mu'tazilah awalnya murni berdebat persoalan akidah. Dalam perkembangannya, warna politis firqah-firqah ini nantinya lebur dengan warna akidah. Lihat Abdul Halim Mahmud, *At-Tafkir al-Falsafi fi al-Islam,* Kairo: Dar al-Ma'arif, . Salah satu paparan apik terkini adalah buku Muhammad Imarah, *Ad-Daulah al-Islamiyah baina al-'Almaniyah wa as-Sulthah ad-Diniyah*, (Kairo: Dar asy-Syuruq, 1989).

dipertanggungjawabkan atau segala perbuatan manusia adalah sesuai dengan kehendak Allah.

Dari semua permasalahan yang muncul, perdebatan mengenai kebebasan *versus* ketidakberdayaan tampaknya menjadi isu "abadi" yang selalu mengitari kehidupan umat manusia, bahkan dikehidupan sekarang ini. Jika dilacak sejarah kemunculannya, maka peristiwa terjadinya dialog antara Wāsil bin 'Athā' dan Hasan al-Basrī tampaknya menjadi titik awal perdebatan tersebut muncul. Pada waktu itu, Washil melontarkan pertanyaan pertama mengenai hukum orang yang melakukan dosa besar kepada sang guru, Hasan al-Basrī. Tidak seperti umumnya orang yang bertanya, Wāsil ternyata telah memiliki opsi jawab sendiri atas pertanyaannya. Yaitu bahwa nasib orang yang melakukan dosa besar adalah berada di suatu tempat antara dua tempat (*manzilah baina al-manzilatain*). Pendapatnya mengenai hal ini tampaknya kurang direspon oleh Hasan Basrī, sehingga Wāsil memutuskan untuk tidak lagi mengikuti kajian bersama sang guru dan memilih jalan serta kelompok sendiri (*i'tizāl*) .

Menurut Wāsil, manusia memiliki kebebasan dalam berkehendak dan bertindak. Jika tidak demikian, maka keadilan *Ilahi* tidak akan menemukan maknanya yang baik. Wāsil mendapatkan perlawanan dari Jahm bin Safwān yang menegaskan bahwa segala sesuatu itu berjalan dan sesuai dengan kehendak Allah saja.

Adapun permasalahan atribut Tuhan memunculkan pertanyaan apakah atribut-atribut itu merupakan dzat *Ilahi* itu sendiri. Sebagaimana yang dikatakan Mu'tazilah, atau apakah ia berdiri sendiri, terpisah dari dzat, sebagaimana yang dikatakan kelompok Sifātiyah, atau Ahlussunnah?[16]

Dalam hal ilmu gramatika dan kebahasaan, di Bashrah juga muncul beberapa tokoh ilmu bahasa dan *nahwu* yang dapat dijadikan tolok ukur terbaik gerakan pemikiran rasional. Mereka tidak hanya bergelut dengan kehidupan praktis masyarakat pada waktu itu, melainkan juga "berdialog" dengan al-Qur'an guna mencari petunjuk penyelesaian bagi problematika yang dihadapi masyarakat. Hal ini tampak misalnya dalam aktifitas akademik Khalīl bin Ahmad ketika melakukan riset kebahasaan terhadap al-Quran. Khalīl adalah orang yang sangat cerdas, bahkan kecerdasannya bisa disejajarkan dengan Aristoteles di era

16 Zaki Naguib Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 77-83.

kebangkitan pemikiran Yunani atau sebanding dengan Newton di era kebesaran pemikiran Eropa. Khalīl membuat kamus bahasa Arab untuk pertama kalinya. Ia juga mampu menciptakan *bahr-bahr* yang kemudian popular dalam syair Arab. Dalam menyusun kamus, Khalīl meruntut huruf-huruf Arab sesuai dengan *makhraj* (sumber keluar huruf)-nya ketika diucapkan. Huruf yang *makhraj*-nya paling jauh ia letakkan pada urutan pertama, sedangkan huruf yang lebih dekat dengan dua bibir ia letakkan pada urutan terakhir. Oleh karena itu pula ia memulai dengan menuliskan huruf *'ain* pada urutan pertama, bukan huruf *alif* sebagaimana layaknya kamus bahasa Arab. Diawalinya kamus Khalīl dengan huruf *'ain* adalah karena ia (*'ain*) merupakan huruf pertama yang *makhraj*-nya paling jauh dari tenggorokan. Mungkin karena alasan itu juga karya Khalīl diberi nama "kamus *'Ain*".[17]

Ulama Basrah mengharuskan penggunaan *mantik* dalam kajian bahasa. Oleh karena itu, setiap ucapan para pendahulu, jika dianggap tidak sesuai dengan prinsip rasionalitas, maka akan ditolak karena itu merupakan sesuatu yang telah keluar dari kaidah. Salah satu ulama yang teguh memegang prinsip ini adalah murid Khalīl, yaitu Sibawaih. Karya Sibawaih dalam ilmu gramatika bahasa (*nahwu*) yaitu *al-Kitāb*, adalah puncak pencapaian tertinggi dalam ilmu *nahwu* yang sulit untuk dicari bandingannya hingga saat ini.

Apa yang dilakukan oleh ulama Basrah dengan membangun logika berpikir melalui ilmu kebahasaan, memicu reaksi dari ulama Kuffah yang kemudian membangun sekolah-sekolah tandingan. Di sekolah-sekolah ini ulama Kuffah membangun pemikiran mereka dengan menjadikan riwayat para pendahulu sebagai dasar berpijak dalam berpikir, bukan mendasarkan pada logika-kebahasaan. Al-Kisa'i adalah representasi dari ulama Kuffah yang mencoba merespon model pemikiran Sibawaih di Basrah. Jika gramatika Sibawaih berkelindan dengan logika *mantik*, maka gramatika al-Kisa'i mencoba menandinginya dengan bernostalgia pada transmisi para pendahulu.

Perbedaan mendasar dalam hal cara berpikir antara Basrah dan Kuffah, tampaknya bisa dilacak alasannya pada konteks perselisihan

17 Sistematika penulisan kamus model ini untuk masa-masa sekarang dianggap ruwet dan mempersulit para pengkaji bahasa. Melihat hal tersebut kemudian kamus ini diterbitkan dalam edisi baru, dengan menggunakan sistematika model abjad biasa. Diterbitkan di Beirut dan diberikan komentar serta penjelasan oleh Abdul Halim Hindawi, *Kitab al-'Ain li Kholil Ahmad,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyah, 1424 H. Lihat juga penjelasan Zaki dalam buku *Al-Ma'qūl,* 83-91.

politis antara masyarakat dua kota tersebut. Sebagaimana diketahui bahwa penduduk Basrah bukanlah penduduk jazirah Arab. Hal ini pula yang kemungkinan membuat mereka tidak menjadikan nenek moyang Arab (*salaf*) sebagai tolak ukur. Sementara penduduk Kuffah terdiri dari orang-orang Arab dan keturunannya menjadikan para leluhur (*salaf*) sebagai dasar pihak dalam berpikir dan berbahasa.[18]

3. Kaca Pelita (Zujājah al-Misbāh)

Tahap ketiga ini adalah tahap pengetahuan akal, gerakan berpikir rasional. Daya ini mampu menangkap makna di luar indra dan imajinasi. Kekuatan ini khas manusia, tidak dimiliki oleh hewan dan juga anak kecil. Pengetahuan yang diperoleh adalah kaidah-kaidah umum yang bersifat universal.[19] Perbedaan tahap ini dengan tahap kedua adalah, pada tahapan ini kaidah-kaidah umum yang bersifat rasional sudah mencapai titik kematangannya. Sementara pada tahap sebelumnya barulah pada fase mukadimah. Dalam pembacaan Zaki, tahap ini berkembang pada akhir abad ke-8 dan abad ke-9 Masehi.

Zaki menggambarkan perkembangan pemikiran yang terjadi pada fase ini dalam 3 tahapan, yaitu: *pertama,* tahap transisi kekuasaan dari Bani Umayyah ke Bani Abbasiyah yang diakhiri dengan kemunculan *bait al-hikmah* dan penerjemahan besar-besaran buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab; *kedua,* tahap kematangan guru-guru Mu'tazilah; dan *ketiga,* kemunculan salah satu reformis Arab al-Jāhiz dengan karya-karyanya.

Tahap pertama terjadi di kota Baghdad pada abad ke-9 Masehi, di mana pada waktu itu terjadi propaganda sembunyi-sembunyi terkait perpindahan kekhilafahan dari tangan keluarga Umayyah kepada keluarga Abbas. Propaganda bawah tanah banyak dilakukan di Kuffah karena kesetiaan penduduknya terhadap *ahlul bait*. Dalam hal ini, keluarga Abbas mengetahui betul bahwa *ghirah ahlul bait* penduduk Kuffah akan sangat membantu dalam upaya penggulingan kekuasaan Bani Umayyah.

Selain di Kuffah, propaganda serupa juga dilakukan di Khurasan, di mana kebanyakan *mawāli* (orang muslim Persia) di sana mempunyai dendam terhadap orang-orang Umayah. Dendam ini dilatar belakangi

18 Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 91-95.

19 Imam Ghazali, *Misykat* ,166.

oleh kebijakan pemerintah Bani Umayyah untuk menjadikan bangsa Arab (asli) memimpin dan menguasai bangsa lain, meskipun bangsa lain tersebut sudah masuk Islam. Kebijakan ini tentunya sangat merugikan kaum Mawalli di Khurasan yang merupakan komunitas non-Arab asli. Pada titik ini telah terjadi konflik, tidak hanya pada wilayah politik melainkan juga budaya untuk meneguhkan siapa yang paling kuat dan berkuasa. Di wilayah politik terjadi perseteruan antara mereka yang menginginkan khilafah dipegang bangsa Arab yang bukan dari keluarga Umayyah dengan orang-orang yang menganggap bahwa khilafah adalah hak otoritatif keluarga Rasul (*ahlul bait*). Adapun di ranah budaya konflik terjadi antara kelompok yang fanatik terhadap budaya Arab dengan mereka yang lebih mengutamakan budaya non-Arab yang lebih maju. Dalam hal ini, budaya seringkali dijadikan batu sandungan bagi budaya Arab untuk meneguhkan kekuasaan.

Materi kampanye berupa tuduhan-tuduhan negatif kepada bani Umayyah seperti: sering melakukan tindakan amoral, suka merampas uang rakyat, berbuat dzalim, dan lebih mementingkan kehidupan dunia dari pada akhirat, tampaknya menarik simpati kelompok-kelompok yang sejak semula merasa tidak nyaman dengan kepemimpinan bani Umayyah untuk mendukung pemerintahan bani Abbas. Puncak dari keberhasilan kampanye ini adalah dilantiknya Abū al-Abbās as-Saffah sebagai khalifah pada tahun 750 M. Pelantikan ini sekaligus menandai berakhirnya khilafah bani Umayyah dan dimulainya khilafah baru di bawah kepemimpinan bani Abbas.[20]

Gejolak politik penggulingan bani Umayyah oleh bani Abbas, tampaknya juga berimbas pada tumbuh kembangnya pemikiran-pemikiran yang tidak rasional di kalangan masyarakat. Orang-orang Persia seperti kembali pada warisan kuno yaitu budaya pemikiran mereka yang penuh takhayyul. Ironisnya, hal ini mereka lakukan hanya untuk membendung budaya Arab yang dianggap hegemonik. Munculnya aliran-aliran Zindiq seperti gerakan Sinbād, gerakan ar-Rawandiyah adalah bukti nyata betapa budaya Persia kembali pada zaman ketertinggalan. Keberadaan orang-orang Majusi yang mempraktekkan ajaran dan dogma Zarathustra juga menunjukkan bahwa pemikiran tidak rasional berkembang marak di masyarakat.

20 *Ibid.*, 97-103.

Keberadaan gerakan-gerakan tidak rasional sedikit banyak berdampak pada keimanan dan keislaman masyarakat. Karenanya, muncul rekasi dari kelompok Mu'tazilah yang merasa bahwa ajaran komunitas Zindiq yang tidak rasional tersebut dapat mengancam sendi keimanan dan keislaman. Dengan argumentasi-argumentasi logis dan berpijak pada nalar-rasional, Mu'tazilah mencoba membantah dan membendung laju gerak kelompok Zindiq dengan berbagai kelemahannya.[21]

Mu'tazilah berhasil menancapkan pondasi rasionalisme secara kokoh di kalangan masyarakat. Bahkan, dukungan penuh yang diberikan oleh khalifah Bani Abbas semakin memposisikan corak pemikiran Mu'tazilah lebih *legitimate* dibanding pemikiran-pemikiran lain yang ada. Harmoni antara rasionalisme Mu'tazilah dan khalifah Abbasiyyah (khususnya al-Ma'mun) menjelma menjadi kekuatan akademis yang sangat fenomenal, yaitu dengan dibangunnya *Bait al-Hikmah* pada tahun 832 M.

Selama berkuasa, al-Ma'mūn terus mendatangkan beberapa buku kuno terpilih yang disimpan di gudang-gudang Romawi. Melalui *Baitul Hikmah,* gerakan penerjemahan besar-besaran dilakukan oleh umat Islam. Dengan memakai jasa tiga tokoh kristen yang ahli bahasa Yunani dan Arab, yaitu Hunain bin Ishāk, anaknya: Ishāk bin Hunain, dan keponakannya: Hubais bin Hasan. Karya-karya para pemikir dan filsuf besar bangsa Yunani diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.

Dalam hal penerjemahan pemikiran Yunani ke dalam bahasa Arab, Zaki memberikan beberapa kritikan sebagai berikut:

1) Proses dan hasil penerjemahan itu bersifat elitis dan tidak menyentuh mayoritas masyarakat.
2) Motivasi utama dari upaya transmisi budaya dan pemikiran Yunani ke dalam bahasa Arab adalah untuk memerangi budaya Persia kuno, atau bisa jadi untuk memerangi budaya Arab yang mendominasi. Kedua budaya ini, sama-sama menjadi masalah di mata para khalifah Abbasiyah.

21 *Ibid.,* 103-107.

3) Proses penerjemahan bahasa Yunani ke dalam bahasa Arab tidak merubah sisi-sisi kehidupan bangsa Arab pada umumnya kecuali sedikit saja.[22]

Tahap kedua pada fase *az-zujājah* ini direpresentasikan oleh kemunculan dan kematangan guru-guru Mu'tazilah. Mereka adalah sekelompok orang yang terpengaruh dengan budaya Yunani yang telah ditransmisi ke dalam budaya Arab-Basrah pada masa itu. Di antara guru Mu'tazilah yang dijadikan contoh oleh Zaki adalah al-Allāf dan an-Nazzām.

Al-Allāf yang mempunyai nama lengkap Abu al-Hudzail Muhammad Bin al-Hudzail Al-Allāf, adalah guru Mu'tazilah dan salah satu tokoh utama mereka. Ia merupakan murid dari Washil Bin 'Atha (pendiri aliran Mu'tazilah) yang berhasil menginventarisir beberapa permasalahan pokok dalam diskursus teologi pada masa itu, antara lain:

1) Dzat Allah dan sifat-sifat-Nya adalah satu. Allah mengetahui dengan ilmu-Nya, dan ilmu-Nya adalah dzat-Nya.
2) Kehendak *Ilahi*.
3) *At-takwīn* yang diambil dari firman Allah; "*kun*" (jadilah). Ayat ini dipahami bahwa ketika Dia berkehendak sesuatu untuk ada dan terjadi, maka hal tersebut tidak terjadi pada satu tempat tertentu. Sementara firman-firman yang lain terkait dengan tempat dan kondisi tertentu.
4) Kebebasan manusia untuk memilih.
5) Mustahil ada gerakan di akhirat.
6) Kaitan antara hati dengan anggota badan ketika seseorang hendak melakukan perbuatannya.
7) Wajibnya manusia untuk mengetahui Tuhannya dengan pengetahuan yang berdasarkan akal dan argumentasi-argumentasinya.
8) Masalah metodologi yang al-Allāf menganggapnya tidak bisa dijadikan *hujjah* atau dalil kecuali jika ia bersandar kepada informasi yang dibawa oleh 20 orang yang ma'shum.[23]

22 *Ibid.*, 107-118.

23 Asy-Syahrastani, *Al-Milal,* 44-47

Selain al-Allāf, muridnya yang bernama an-Nazzām juga menjadi tokoh terkemuka Mu`tazilah di kota Basrah. Bahkan beberapa orang menyebut bahwa kepopuleran an-Nazzām mampu melampaui sang guru. Berikut ini permasalahan-permasalahan yang menjadi fokus an-Nazzam, yaitu:

1) An-Nazzām berpendapat bahwa Allah tidak bisa disifati mampu (*al-qudrat*) untuk melakukan kejahatan atau keburukan. Yang Maha Adil tidak mungkin disifati Ia mampu berbuat dzalim. Dalam hal ini an-Nazzām berbeda dengan pendahulunya yang menyatakan bahwa Allah kuasa untuk melakukan keburukan, tapi Ia tidak pernah melakukannya.

2) Kehendak *Ilahi*, An-Nazzām mengatakan bahwa kehendak semacam ini (*Ilahi*) tidaklah absolut dan terpisah dari sesuatu yang dikehendaki. Maka dengan demikian tidak ada yang namanya "kehendak" kecuali jika kehendak itu terhubung dengan "perbuatan".

3) Gerak merupakan pokok dari segala sesuatu yang ada di dunia. Baik sesuatu itu berupa tubuh, akal atau keinginan.

4) Definisi manusia adalah jiwa dan ruhnya, bukan dilihat dari tubuhnya. Diingat dan difahami juga bahwa jiwa atau ruh itu sebagai sekumpulan potensi untuk melaksanakan tugas-tugas tertentu yang mungkin untuk dilakukan.

5) Batasan-batasan pemisah antara kuasa Allah dengan kuasa manusia.

6) Masalah keenam dan ketujuh, an-Nazzām mendekati salah satu aliran filsafat modern, yaitu pandangannya yang menjadikan hakikat sesuatu itu merupakan sekumpulan fenomena-fenomena lahiriyah.

7) Pada masalah kedelapan, an-Nazzām berseberangan dengan dirinya sendiri dengan menjadikan segala hal yang ada itu, sebagiannya tercipta dan muncul dari sebagian yang lain. Seperti Adam dan anak cucunya, di mana jika diurai maka akan diketahui bahwa semua individu manusia ada di dalamnya.

8) *I'jāz* (mukjizat) al-Qur'an menurut Al-Allāf adalah dari sisi *sharfah* atau mengalihkan perhatian kaum kafir saat itu.

9) Penjelasan bahwa harus ada imam yang *ma'shum* untuk menjelaskan makna-makna al-Qur'an yang abstrak. Ijma' dan qiyas tidak dapat dijadikan sebagai dasar hukum dan argumen. Pandangan ini

melahirkan kontradiksi yang jelas dalam cara berpikir an-Nazzām yang mengandalkan akal.

10) Kemungkinan berargumentasi atas keberadaan dzat *Ilahi* hanya dengan menggunakan akal, bahkan jika tanpa ada wahyu sekalipun.[24]

Gerakan rasionalisme guru-guru Mu'tazilah ini semakin berkembang. Dengan dukungan penuh dari khalifah-khalifah Bani Abbasiyah mereka mengembangkan ajaran-ajarannya di dunia Islam. Sejarah merekam berbagai karya besar dan kontribusi mereka dalam ranah teologi Islam. Perdebatan-perdebatan teologis menjadi *trend* pemikiran pada masa itu.

Untuk menjelaskan tahap terakhir dari fase ini, Zaki mengambil sosok seorang reformis budaya dan sastra Arab pada masanya, al-Jāhiz. Ia menyerap budaya masanya untuk kemudian dia kritik. Ia merupakan titik tolak perubahan dalam budaya Arab dari yang tadinya hanya fokus pada syair menuju budaya yang berfokus kepada prosa. Ada perubahan dari budaya "perasaan" menuju budaya "berpikir", dari peradaban tradisional menuju peradaban modern. al-Jāhiz membeberkan pemikirannya dengan disertai bantahannya untuk dibandingkan lalu dicari pendapat yang paling jelas.[25]

Al-Jāhiz mengajak untuk mendapatkan keyakinan melalui keraguan. Dalam tulisannya *al-Ma'ās wa al-Ma'ād,* al-Jāhiz memberikan penjelasan terhadap akhlak yang mulia. Baginya, manfaat adalah pokok dari keutamaan. Al-Jāhiz juga memberitau jalan dan cara yang rasional: pertama menentukan tujuan, dan kedua menyusun langkah-langkah yang bisa menyampaikan kepada tujuan tersebut.[26]

Dalam bukunya *al-Hayawān,* al-Jāhiz membandingkan antara syair yang menjadi karakteristik peradaban bangsa Arab, arsitektur gedung-gedung yang menjadi keunggulan beberapa bangsa kuno, dan "buku" atau tulisan sebagai keistimewaan bangsa Yunani. Syair tidak bisa

24 *Ibid.,* 48-49

25 Zaki mengupas tuntas al-Jahiz, beberapa karyanya dan kontribusinya dalam perkembangan pemikiran Islam tidak kurang dari 10 halaman di bukunya. Lihat Zaki Naguib Mahmud, *Al-Ma'qul,* 161-171. Hal senada juga dilakukan oleh al-Jabiri. Bahkan kajian al-Jabiri lebih mendalam. Al-Jabiri banyak mengupas al-Jahiz terutama dalam pembahasannya tentang logika bayani, bab pertama dalam buku serial kritik nalar Arab keduanya, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi, dirasah naqdiyah tahlilyah li nudzum al-ma'rifah fi ats-tsaqafah al-'Arabiyah,* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1993), 19.

26 Di samping karya besarnya al-Hayawan, al-Jahiz menulis beberapa risalah, salah satunya ad*alah risalah al-Ma'as wa al-Ma'ad.*

diterjemahkan dan akan selalu menjadi milik dari penggubahnya yang pertama. Sedangkan "buku", bisa diterjemahkan dan diperbanyak naskahnya. Bangunan fisik sangat rentan penggempuran ketika terjadi konflik antar-penguasa, di mana seorang raja yang menang perang biasanya ingin menghapuskan segala hal yang berhubungan dengan musuhnya. Untuk masa kekinian buku lebih abadi dan lebih banyak berbicara dibandingkan bangunan-bangunan fisik.[27]

Al-Jāhiz yang hidup pada abad penerjemahan, dia pesimis dan tidak mempercayai manfaat yang ada pada proses penerjemahan tersebut. Dia melihat bahwa motif yang mendorong adanya gerakan intelektual tersebut bersifat politis, untuk menciptakan kekacauan pada nilai budaya Arab asli, dan akan kacau ketika disandingkan dengan budaya Yunani dengan materialismenya.[28] Di sisi lain penerjemahan tidak akan mampu mentransfer secara utuh konten dari budaya aslinya. Dalam sebuah terjemahan pasti terjadi proses reduksi, penambahan atau pengurangan dari konten aslinya.

4. Bintang yang Bercahaya

Fase keempat dari perjalanan pengetahuan manusia adalah fase bintang yang bercahaya (*kaukab durriy*). Representasi fase ini adalah apa yang terjadi pada abad ke-10 Masehi di dunia Islam, di mana banyak sekali lahir para filsuf dari kalangan umat Islam. Oleh karena itu tidak berlebihan jika kemudian ada orang yang menyebut bahwa abad ke-10 adalah eranya filsuf muslim.

Pada abad ke-10 ini, pemikiran rasionalis mulai meningkat dari premis-premis yang konstan menuju premis-premis yang lebih umum dan universal. Maksudnya, dari tingkatan ilmu pengetahuan menuju tingkatan filsafat, yaitu tingkatan pemikiran yang mencari prinsip-prinsip komprehensif dari seluruh persoalan.

Di akhir abad ini muncul perdebatan-perdebatan mendalam tentang berbagai hal. Mu'tazilah berhadap-hadapan dengan Asy'ariyah dalam beberapa tema teologis, seperti sifat Tuhan, nasib manusia dan lainnya. Di sisi lain ada Ibnu Rawandi dengan karya-karyanya yang

27 Lihat al-Jahiz, *al-Hayawan, tahqiq Abdus Salam Muhammad Harun, juz I,* (Beirut: Dar Ihya at-*Turās* al-'Arabi, 1965), 73.

28 Kritikan al-Jahiz terhadap proses penerjemahan ini lebih sebagai kritik dan ajakan kepada bangsa Arab untuk beralih dari budaya syair ke budaya menulis buku, prosa. Bukan sikap antipati terhadap produk terjemahan. Lihat Zaki Naguib Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 162-163.

kontroversial, bahkan ia dituduh sebagai atheis. Dalam bukunya *az-Zumarradah,* Ibnu Rawandi berargumen bahwa diutusnya para rasul itu *omong kosong*. Dengan akalnya manusia mampu untuk mengelola kehidupannya tanpa bantuan wahyu. Dalam bukunya *al-Firind* Ibnu Rawandi menyerang Nabi Muhammad. Guru-guru Mu'tazilah tampil memberikan bantahan-bantahan terhadap persoalan-persoalan yang dimunculkan oleh kelompok *Rafidhah* ini.

Terkait dengan perkembangan pemikiran yang terjadi pada abad ke-10 M, Zaki mengangkat beberapa nama filsuf muslim sebagai representasi fase pemikiran manusia. Filsuf-filsuf tersebut adalah Ikhwān as-Shafā, at-Tauhīdī dan al-Jurjānī.

a. Ikhwān as-Shafā

Ikhwān as-Shafā adalah sebuah kelompok yang beranggotakan para filsuf muslim. Sesuai dengan namanya (Ikhwān as-Shafā), mereka disatukan oleh cinta dan kesetiaan. Pemikiran dan ide mereka ditulis dalam beberapa risalah dengan karakter yang khas yaitu memakai gaya sastra penggambaran (alegoris). Ide dituangkan dalam bentuk aneka kisah, seperti ketika mereka menuliskan percakapan-percakapan yang dilakukan oleh hewan.[29]

Salah satu cerita alegoris dalam risalah Ikhwān as-Shafā adalah cerita sidang pengadilan yang digelar oleh Raja Jin berdasarkan tuntutan bangsa hewan terhadap kedzaliman dan kekejaman bangsa manusia kepada hewan-hewan piaraan mereka. Kaum hewan menolak manusia memiliki keutamaan atas mereka dan menjadi majikan mereka. Terjadi dialog panjang antara hakim, penggugat dan tergugat. Bangsa manusia dengan mendasarkan kepada dalil-dalil *naqli*, firman Tuhan dalam berbagai ayat-Nya, mereka menegaskan bahwa hewan-hewan *(al-an'ām)* memang diciptakan untuk mereka manfaatkan. Kelompok hewan kemudian menjawab bahwa kata *sakhara* maka dalam ayat tersebut tidak berbeda dengan *sakhara* dalam ayat yang lain, ketika Allah *sakhara* (menundukkan) langit, bumi dan lainnya, yang terjadi dengan hewan adalah kedzaliman.

29 Risalah ini berjumlah 51 risalah, dan berjumlah 52 jika ditambahkan ke dalamnya risalah jami'ah. 14 risalah membahas ilmu matematika, 17 risalah membahas ilmu-ilmu alam, 10 risalah membahas ilmu-ilmu logika dan psikologi, 11 risalah membahas ilmu-ilmu syariat (agama), sedangkan satu risalah jami'ah berdiri sendiri. Lihat Abdul Mun'im al-Hafni, *al-Mu'jam al-Falsafi,* (Kairo: ad-Dar asy-Syarqiyah, 1990), 14

Pesan yang ingin disampaikan Ikhwān as-Shafā dalam kisah ini adalah kritik terhadap pemerintahan Bani Abbasiyah yang memperlakukan sebagian rakyatnya dengan dzalim. Realitasnya kemudian tergambar dalam akhir kisah ini, hakim Raja Jin memutuskan bahwa manusia bersalah, hewan yang benar. Hewan-hewan piaraan harus dilepaskan dari ikatan-ikatan mereka. Menyadari sulitnya eksekusi keputusan tersebut, Raja Jin bahkan memutuskan untuk mengirim pasukan Jin guna membantu melepaskan ikatan hewan piaraan.[30]

Ikhwān as-Shafā adalah kelompok yang eksklusif dan tertutup. Tidak banyak yang tahu keanggotaan mereka. Mereka lebih cenderung berorientasi pada kebatinan dalam beberapa pemikiran filsafatnya. Ada indikasi keterkaitan mereka dengan kelompok Syi'ah Isma'iliyah.[31]

Tujuan utama risalah tersebut adalah menjelaskan adanya kesesuaian antara syariat Islam dengan filsafat Yunani. Tapi mereka menempatkan filsafat dalam posisi yang lebih tinggi kedudukannya dari pada syariat. Syariat menurut mereka mengobati orang-orang sakit, sedangkan filsafat mengobati orang-orang sehat. Toleransi agama, menurut Ikhwān as-Shafā adalah dengan tidak membedakan antara satu agama dengan agama lain. Metode mereka dalam berargumentasi, mengedepankan logika yang berdasarkan eksperimentasi yang sangat mirip sekali dengan sebagian aliran empirisme pada filsafat kontemporer. [32]

b. Abū Hayyān at-Tauhīdi

Tokoh selanjutnya adalah Abū Hayyān at-Tauhīdī dengan karyanya *al-Imtā' wa al-Muānasah*. Abū Hayyān adalah orang yang mengungkap anggota kelompok rahasia Ikhwān as-Shafā. Buku *al-Imtā' wa al-Muānasah* merupakan gambaran yang hidup bagi budaya Arab pada abad ke-10 M. Buku ini merupakan rangkuman dari tema-tema yang dibicarakan oleh Abū Hayyān

30 Lihat kutipan dialog persidangan unik ini dalam buku Zaki Naguib Mahmud, *Al-Ma'qul,* 196-204.

31 Al-Jabiri dengan tegas menyatakan di beberapa tulisannya bahwa kelompok ini memang berafiliasi kepada Syi'ah Isma'iliyah dan menjadi pendakwahnya. Lihat Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah ,,* 281 dan 312

32 Lihat kajian mengenai pemikiran filsafat Ikhwān as-Shafā dalam buku-buku daras filsafat Islam.

dalam kegiatan musāmarah[33] di rumah menteri Abū Abdillāh al-'Arīd selama 39 malam. Pada setiap malam, Sang Menteri selalu melemparkan persoalan utama yang diawali dengan pertanyaan yang dibuat sendiri.

Tema-tema pokok yang menjadi bahasan di antaranya: apa hakikat jiwa; pentingnya pendidikan bagi orang yang ingin menulis tulisan sastra; karakteristik bangsa-bangsa Persia, Romawi, China, Turki, India, Arab; perbandingan antara ilmu matematika dengan ilmu *balaghah*; manakah yang lebih bermanfaat, perbandingan antara *mantiq* Yunani dengan *nahwu* Arab; pembagian jiwa manusia menjadi tiga bagian; nafsu *an-nātiqah,* nafsu *al-gadbiyyah,* dan nafsu *al-syahwāniyyah*; perbincangan filosofis tentang pre-destinasi dan *free will*; perbincangan tentang *ikhwan ash-shafa,* perbincangan filosofis tentang *al-kulli* (universal) dengan *al-juz'i* (partikular); bagaimana hubungan antara keduanya dan cara mengetahuinya; perbincangan tentang problematika "yang satu dan yang banyak"; juga tentang perbandingan antara puisi dengan prosa.[34]

c. Utsmān bin Jinni (Ibn Jinni)

Tokoh ketiga adalah Utsmān bin Jinnī, seorang filsuf bahasa menulis kitab *al-Khasā'is* (membahas karakteristik bahasa Arab). Dalam pandangan Zaki, jarang ada padanan karya tersebut di dunia Islam. Ibn Jinni menganalisa bahasa dengan cara pandang rasional. Hal ini pula yang membuat bahasa menjadi salah satu tema besar pada masa itu. Kebesaran ilmu bahasa hampir tidak ada yang mampu mengalahkan, kecuali ilmu agama.[35]

Ibn Jinnī memulai pembahasannya dengan membedakan 2 istilah bahasa, yaitu: *kalam* dan *qaul*. *Qaul* adalah rangkaian huruf yang intinya berorientasi kepada gerakan mulut dan lidah. *Qaul* adalah lawan dari diam. Sedangkan *kalam* makna aslinya menunjukkan kekuatan dan kedahsyatan. Pembahasan ini kemudian menjadi dasar penting dalam perkembangan ilmu bahasa, dan juga ilmu logika. *Kalam* mensyaratkan sebuah

33 Musāmarah adalah semacam forum duduk-duduk santai (*kongkow*) di waktu malam yang di dalamnya terdapat percakapan dan obrolan tentang berbagai permasalahan.

34 Zaki Naguib Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 207.

35 *Ibid.*, 220.

rangkaian kata-kata sempurna yang menunjukkan makna tertentu, sedangkan *qaul* tidak mensyaratkan hal tersebut.

Pada bagian lain Ibn Jinnī mempertanyakan apakah konstruk bahasa bersumber dari ilham atau istilah buatan manusia. Apakah ia bersifat "kalam" atau bersifat "fikih". Maksudnya apakah kaidah-kaidah gramatikal Arab (*nahwu*) akan tunduk kepada analisa-analisa logis, atau ia didengar begitu saja tanpa ada alasan. Jawabannya adalah bahasa sebagai istilah bentukan manusia, bukan ilham. Ibn Jinnī juga mengatakan bahwa kaidah gramatikal Arab memiliki alasan-alasan logisnya. Argumen-argumen ahli *nahwu* lebih dekat kepada para teolog dibandingkan dengan fuqaha.

Salah satu contoh, dalam ilmu *nahwu* ada kaidah yang menyatakan bahwa *fa'il* itu *marfu'*, dan *maf'ul bih* itu *manshub*. Ibn Jinnī memberikan penjelasan bahwa lazimnya sebuah *fi'il* hanya memiliki satu *fa'il*, sedangkan *maf'ul* bisa banyak. *Fa'il* di-*rafa'* karena hanya sedikit, sedangkan *maf'ul* di-*nashab* karena ia banyak. Manfaatnya di lapangan adalah sedikit apa yang berat mereka ucapkan (*marfu'*), dan yang ringan (*manshub*) menjadi banyak.[36]

Persoalan berikutnya adalah pertanyaan kapan *ijma'* dapat menjadi *hujjah*. Ibn Jinni mengatakan bahwa konsensus dunia atas suatu perkara tidak menjadikannya sebagai penghalang untuk tidak setuju terhadap konsensus tersebut. Kecuali jika dua pihak yang berseteru sama-sama setuju terhadap kebenaran tertentu. Ibnu Jinni menegaskan, '*ijma*' dapat menjadi *hujjah* manakala lawanmu sepakat untuk tidak menentang apa yang sudah tertulis dan hal-hal yang dianalogikan dengannya. Jika mereka tidak sepakat, maka *ijma'* tidak bisa menjadi *hujjah*.[37]

Dari sini, upaya dikerahkan untuk mengeluarkan konklusi-konklusi melalui analisa teks yang disepakati semua pihak. Ibnu Jinnī menciptakan prinsip besar dengan mengatakan bahwa setiap pemikir adalah imam bagi dirinya sendiri apabila *capabel* menganalisa dan mengambil argumen. Prinsip ini bisa dipakai untuk membantah orang-orang yang terus menempatkan diri mereka di bawah ketiak para pendahulu.

36 Lihat Ibn Jinnī, *al-Khasā'is, juz I,* 49

37 Zaki Naguib Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 189

d. Abdul Qāhir al-Jurjāni

Al-Jurjāni adalah ulama yang berasal dari kota Jurjan, Baghdad. Ia adalah penulis kitab *Asrār al-Balāgah* dan *I'jāz al-Qurān*. Melalui kedua kitab tersebut al-Jurjani melakukan upaya seperti yang dilakukan oleh Bertrand Russel, khususnya ketika menjelaskan jenis urutan *lafadz* yang memberikan makna teradap suatu kalimat. Keduanya memandang bahwa makna ada dalam cara urutan *mufradat* bukan dalam diri *mufradat*. Bedanya antara kedua tokoh ini yaitu, Russel memandang dari sudut logika (*mantiq*) sementara al-Jurjāni melihat dari sudut bahasa dan *nahwu*.

Al-Jurjāni dapat dikategorikan sebagai filsuf estetika yang mengatakan bahwa keindahan sesuatu itu terletak pada cara ia melakukan tugas dengan sebaik-baiknya.[38] Ia berpendapat bahwa *i'jāz* (mu'jizat) al-Quran terletak pada maknanya, bukan pada susunan *lafadz*-nya.[39]

5. Pohon yang Diberkahi (syajarah mubārakah)

Imam al-Ghazali menggambarkan pengetahuan manusia pada fase ini sebagai *ar-rūh al-qudsiy an-nabawi* (jiwa suci kenabian). Model pengetahuan ini hanya dimiliki oleh para nabi dan para wali Allah. Pengetahuan ini akan menyingkap tabir-tabir ghaib, misteri akhirat, rahasia langit, dan bahkan pengetahuan-pengetahuan *Ilahi* yang tidak dapat dijangkau oleh kekuatan akal dan pikir manusia. Di dalam ayat *an-Nur* fase ini digambarkan dengan *asy-syajarah al-mubārakah*, pohon yang diberkahi.[40]

Pada tahapan ini jalan pengetahuan berasal dari sumber batin pada diri, sebuah tahapan yang hanya bisa dirasakan oleh para sufi. Dalam konteks fase Zaki hanya mengambil satu tokoh yaitu al-Ghazali sebagai representasi dari tahapan pengetahuan pada fase ini. Sebenarnya Zaki merasa kurang enak hati ketika hendak melontarkan kritik terhadap al-Ghazali karena kebesaran sang Imam dengan kedalaman pandangannya serta metodenya yang ilmiah. Tetapi pada waktu yang sama, Zaki melihat al-Ghazali pada masa ini menjelma menjadi kekuataan yang mengajak mundur dan

38 *Ibid.,* 247-251.

39 *Ibid.*, 258-267.

40 Lihat Ghazali, *Misykat,* 166-167.

pengaruhnya dirasakan berabad-abad. Barangkali al-Ghazali bisa dikatakan sebagai faktor terkuat yang membekukan lajunya sejarah pemikiran umat Islam. *Ihyā 'Ulūmuddīn* telah menyediakan jalan hidup setiap muslim sehingga menutup pintu spontanitas yang bebas. Akan tetapi al-Ghazali adalah "pohon yang diberkahi" yang tumbuh melalui bantuan naluriah dirinya tanpa sokongan dari luar.[41]

Al-Ghazali merupakan pemilik metode ilmiah yang hampir saja mengumpulkan setiap sisi metode matematis yang ada pada Descartes dan metode empirik yang ada pada Beckon. Dalam bukunya *al-Munqidz min ad-Dalāl,* al-Ghazali memandang bahwa ilmu yang *yaqīni* tidak bisa dihapus oleh mukjizat. Sedangkan konklusi-konklusi yang menunjukkan kepada premis-premis yang *yaqīni*, tidak bertentangan dengan berita yang dinukil dari seorang nabi. Dalam bukunya *Tahāfut al-Falāsifah,* al-Ghazali mengatakan bahwa agama tidak boleh dipakai untuk menguatkan ilmu pengetahuan. al-Ghazali meletakkan konstruk umum metode deduktif (*istinbāti*), sebuah kerangka yang juga dibentuk oleh filsuf Descartes beberapa abad setelahnya.[42] Dalam *al-Munqidz min ad-Dalāl,* al-Ghazali mengingatkan manusia untuk tidak mengetahui kebenaran melalui para tokoh, tetapi ketahuilah tokoh melalui kebenaran.[43]

Menurut Zaki, al-Ghazali memang telah menuliskan metode logis untuk penelitian. Namun demikian, al-Ghazali tidak konsisten dengan metodenya sendiri. Hal ini bisa dilihat di beberapa bagian dalam buku-bukunya. Tentang pemikiran Yunani, Imam al-Ghazali tampil sebagai orang yang menolak, sebagaimana yang terdapat dalam buku *Tahāfut al-Falāsifah.*[44] Efek dari vonis Imam Ghazali terhadap filsafat ini luar biasa. Di dunia Islam Timur, filsafat menjadi stagnan dan tidak mendapatkan tempat. Para filsuf banyak yang kemudian ditangkap dan karya-karyanya dibakar. Filsafat pun

41 Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 317-320.

42 *Ibid.,* 321.

43 *Ibid.,* 326-332.

44 Imam Ghazali pada akhir perjalanan pemikirannya sampai pada kesimpulan bahwa pengetahuan hakiki tertinggi hanya bisa didapat dengan *dzauq*, intuisi. Atau dalam bahasa lain dengan *nur,* cahaya yang dikirimkan Tuhan ke dalam hati seorang hamba. Kitabnya *tahāfut al-falāsifah,* adalah gambaran dari kesimpulan yang ia capai setelah sekian lama bergelut dengan filsafat. Dalam kitabnya ini Imam Ghazali menjelaskan kesalahan-kesalahan para filsuf muslim. Ia merangkumnya menjadi 20 kesalahan; 17 di antaranya masuk kategori bid'ah, dan 3 sisanya masuk kategori kufur. Atas dasar ini kemudian ia mengharamkan beberapa pemikiran filsafat. Lihat Imam Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah..*

bersembunyi dan muncul seolah dengan berganti baju bidang-bidang keilmuan lain seperti ilmu kalam, tasawuf, ushul fikih. Dengan kata lain, telah terjadi stagnasi filsafat di dunia Islam Timur yang berlangsung cukup lama.

Berbeda dengan dunia Islam Timur, filsafat justru berkembang di dunia Islam Barat, khususnya Andalusia. Diawali dengan Ibnu Bajah, kemudian Ibnu Thufail, dan pada abad ke-12 lahir seorang filsuf muslim terbesar pada jamannya, yaitu Ibn Rusyd, seorang komentator (*as-syārih*) handal di bidang filsafat. Ibn Rusyd tampil untuk membantah buku *Tahāfut al-Falāsifah* karya al-Ghazali dan membela senior-seniornya (para filsuf muslim) dari serangan Imam Ghazali dengan menulis buku tandingan berjudul *Tahāfut at-Tahāfut.*[45]

Itulah fase *syajarah mubārakah* yang direpresentasikan oleh sosok al-Ghazali dengan berbagai catatan mengenai pemikirannya. Bagi Zaki, perjalanan pemikiran rasional al-Ghazali sangat jelas terlihat. Namun demikian, tertutupnya pintu filsafat di dunia Islam Timur kurang lebih juga karena kontribusi pemikirannya.

B. *AL-LĀ MA'QŪL*

Untuk menentukan apa yang dimaksud dengan *al-lā ma'qūl* atau *al-lā 'aql* (tidak rasional, tidak logis), dapat dipahami dengan menentukan definisi akal itu sendiri. Menurut para filsuf idealisme, akal adalah hubungan-hubungan pasti antara satu pemikiran dengan pemikiran lain, seperti yang terdapat dalam matematika. Sedangkan kaitan-kaitan yang dihasilkan lewat jalur pengalaman dan eksperimentasi, bukan menunjukkan kerja akal. Atas dasar konstruk ini Hume pada abad 18 dan Imam Ghazāli pada abad ke-11 M mengingkari keberadan hubungan pasti antara sebab dan akibat. Dengan ini, mengetahui adanya hukum kausalitas bukanlah proses kerja akal. Ikatan-ikatan logis yang pasti hanya terdapat pada pemikiran-pemikiran, bukan pada "sesuatu" atau "kejadian" di dunia nyata.

Adapun akal menurut filsuf-filsuf empirisme adalah perpindahan dari premis (baik berupa pemikiran, sesuatu atau kejadian) kepada hasil atau konklusi. Proses ini akan sama, baik terjadi di dunia ide maupun

45 Kitab *Tahāfut at-Tahāfut* ini berisi jawaban terhadap serangan Imam Ghazali. Dalam konteks 3 permasalahan yang dituduhkan sebagai bentuk kekufuran, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa ketiganya tidak dapat dijadikan dasar untuk mengkafirkan para filsuf muslim.

di alam luar yang tampak. Orang-orang idealisme dan empirisme sama-sama sepakat bahwa "akal" merupakan gerak dari proses mencari argumen yang menciptakan adanya perpindahan dari permulaan menuju akhir. Perbedaan mereka terletak pada gerakan *istidlāl*, yakni "akal"- yang menurut orang-orang idealisme- hanya dipakai untuk melahirkan satu pemikiran dari pemikiran yang lain. Adapun menurut orang-orang empirisme, gerakan tersebut meluas dan juga mencakup "kejadian-kejadian" yang mengambil dalil dari kejadian lainnya.

Dari definisi tentang akal di atas dapat dipahami bahwa yang dimaksud *al-lā aqlī* adalah keadaan-keadaan di luar nalar di atas. Dengan demikian, *al-lā aqlī* berarti pengetahuan atau keadaan yang didapat bukan dalam *frame* hubungan-hubungan pasti antara satu pemikiran dengan pemikiran lain dan juga tidak dengan patokan perpindahan dari premis (baik itu berupa pemikiran, sesuatu atau kejadian) kepada hasil atau konklusi.[46]

Zaki memberikan contoh cara kerja akal dan *al-lā aqlī*. Contoh dari kerja akal adalah sikap ilmu pengetahuan. Karakteristik cara berpikir ilmiah dengan sendiri merupakan karakteristik akal; yaitu perpindahan dari hal yang *juz'i* (partikular) menuju *kulli* (universal), dari yang tertentu menuju yang abstrak. Gerakan humanisme juga merupakan contoh dari kerja akal. Adapun contoh *al-lā aqlī* adalah kerja emosi, perasaan dan hasrat. Satu kondisi yang hanya dialami khusus oleh seseorang dan tidak ada standar umum. Romantisme merupakan masa di mana perasaan lebih diunggulkan daripada akal. Ketika manusia berpegang kepada adat istiadat dan kebiasaan-kebiasaan, maka sejatinya mereka berpegang kepada *al-lā aqlī* dan menjauh dari akal. Jalan pengetahuan yang spontan dan sesaat semuanya merupakan bagian dari *al-lā aqlī*.[47] *Turās* (tradisi) Arab Islam merupakan campuran dari hal *al-aqlī* dan hal *al-lā aqlī*. Sedangkan sisi yang logis menurut penulis, ialah sisi yang patut digunakan untuk mengaitkan masa ini dengan masa lalu.

Representasi dari tradisi *al-lā aqli* dalam *turās* Arab Islam klasik adalah kelompok sufisme. Dalam pandangan terhadap hal yang ada, para sufi memiliki empat kriteria, yaitu: *pertama*, melihat dengan "*hads*" (intuisi) tanpa menggunakan akal sebagai *wasilah* mengetahui. *Kedua,* melihat alam sebagai satu kesatuan yang tidak menerima pemecahan dan penguraian. *Ketiga*, seorang sufi membantah adanya pembagian masa ke dalam detik-

46 Zaki Naguib Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 357-362.

47 *Ibid.,* 362-373.

detik. *Keempat*, tidak adanya perbedaan antara apa yang disebut manusia sebagai yang baik dan yang buruk.[48]

Perbedaan antara mengetahui dengan *hads*, dengan mengetahui memakai akal adalah bahwa *hads* merupakan insting, *al-wijdān*. Ini merupakan piranti untuk mengetahui yang tidak membutuhkan proses belajar dan pencarian. Piranti ini diklaim mampu mengetahui hal yang *yaqīni*. Tetapi, cara pandang *hads* ini kadang kontradiktif pada dua keadaan tertentu, dari sanalah hadir akal untuk menimbang-nimbang kedua keadaan tersebut. Seorang sufi memiliki hak untuk mengatakan bahwa dia melihat ini dan itu, tetapi dia tidak berhak untuk mengklaim bahwa dirinya telah melihat sesuatu yang *yaqini*. Dari sini, sikap terhadap pandangan irasional yang tedapat pada warisan leluhur adalah menerima apa saja yang dapat diterima akal sehat. Insting bukanlah sesuatu yang *ma'sūm* (terjaga dari kesalahan).[49]

1. Fenomena Kaum Sufi

Kalangan sufisme mengatakan bahwa kebenaran didapat dari proses olah batin (intuisi). Jika seseorang berhasil melalui tahapan-tahapan dalam proses oleh batin tersebut, maka intuisi mereka akan senantiasa terjaga (*ma'sūm*) dari kesalahan. Pendapat yang demikian diingkari oleh Zaki. Dengan mengutip dari Bertrand Russell, dalam karyanya *Mysticism and Logic,* Zaki menyatakan bahwa pernyataan seperti itu tidak boleh diterima atau ditolak sebelum dianalisa secara logis.[50] Jika dianalisa secara logis, maka hasilnya pun mudah ditebak bahwa pernyataan kaum sufi tersebut adalah kategori sebagai *meaningless proposition*.

Pandangan kaum sufi mirip dengan mimpi. Najmuddin al-Kubra beranggapan bahwa seorang sufi bisa melihat hal yang ghaib dan memunculkan mukjizat-mukjizat.[51] Permasalahan *karomah* dan para pemilik *karomah*. Penulis membedah pendapat yang ada pada buku *risālah al-Qusyairiyyah* yang mengatakan bahwa *karomah* tidaklah bertentangan dengan akal. Mereka yang irasional akan melihat kepada fenomena alam dengan penglihatan seorang penyihir, bukan

48 *Ibid.,* 374-380.

49 *Ibid.,* 381-388.

50 Fuād Kāmil, *Madkhal ilā Falsafat al-Dīn* (Kairo: al-Hayah al-Misrīyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1984), 49.

51 *Ibid.,* 391-400.

seperti seorang ilmuan. Sihir adalah memunculkan konklusi tanpa ada sebab musababnya. Menurut mereka, huruf-huruf hijaiyah memiliki kemampuan tertentu. [52]

Sifat-sifat para *auliyā'* merupakan contoh yang tinggi bagi akhlak, jika kita melestarikannya dan diamalkan oleh para ulama, maka *turās* tersebut sudah memberikan faedah kepada kehidupan sekarang. Para wali menonaktifkan hukum-hukum alam, sedangkan para ilmuan mengakuinya dan menggunakannya.[53] Ilmu pengetahuan tidak bisa didapat kecuali melalui jalan kesadaran, sedangkan para sufi menginginkannya dari jalan yang bukan berasal dari kesadaran.[54]

2. Sihir dan Ilmu Nujum

Sihir ialah menafsirkan kejadian bukan melalui sebab alamiahnya. Dalam *turās* terdapat kutipan yang besar jumlahnya dan khusus membahas sihir, ilmu nujum dan sebagainya. Bahkan golongan paling rasional sekalipun seperti Ikhwān as-Safā menuliskan dalam risalah mereka tentang bukti adanya sihir. Risalah terakhir mereka justru khusus membahas sihir, jimat dan "ain". Ini merupakan bukti bahwa *turās* berisi campuran antara unsur-unsur logis dan tidak logis. Hal ini barangkali muncul dari interaksi alamiah mereka terhadap permasalahan dan bentuk sikap.[55]

Umat Islam telah mengalami masa-masa sulit. Mereka terjebak kepada tradisi *lā Ma'qūl*. Seperti dibahas dalam beberapa poin di atas, salah satu simpulnya adalah karena mereka mengabaikan yang *Ma'qūl*, dan hanya konsentrasi dengan *lā Ma'qūl*.

Zaki mengajak umat Islam untuk mengadakan redefinisi terhadap ajaran-ajaran tasawuf yang banyak disalahpahami. Seperti definisi kewalian misalnya, dalam khazanah klasik wali adalah orang aneh yang dapat berjalan di atas air, merubah tongkat menjadi emas dan lain sebagainya. Sekarang mestinya kewalian diperluas, sehingga penemu listrik, atom, kapal selam dan lainnya dapat dikategorikan sebagai wali juga.

52 *Ibid.,* 401-408.

53 *Ibid.,* 415-427.

54 *Ibid.,* 429-435.

55 *Ibid.,* 437-445.

Mengenai sihir dan *nujum*, Zaki mengkategorikannya dalam *al-Lā Ma'qūl* karena keduanya tidak didasarkan pada sebab asalnya. Bahkan menurutnya, sihir merupakan lawan dari ilmu.

Dalam pandangan seseorang yang mempercayai sihir, penyakit seseorang disebabkan oleh Jin. Sebab itu, pengobatan Si Sakit tersebut dengan mengusir Jin dari Si Sakit tersebut dengan menggunakan ritual-ritual khusus. Hal ini tentu sangat berbeda dengan pandangan seorang dokter yang mencoba mengembalikan sebab penyakit tersebut pada virus atau bakteri.[56] Di sini, praktik yang paling dibenarkan, menurut Zaki, adalah praktik dari seorang dokter karena mengembalikan suatu akibat pada sebab asalnya.

Ketika menjelaskan konsep *al-ma'qūl* dan *al-lā ma'qūl* Zaki sebenarnya memiliki misi khusus dalam konteks pembaharuan pemikiran Islam, yaitu agar paradigma *al-Lā Ma'qūl* yang berkembang dalam tradisi pemikiran Arab-Islam bisa dilemahkan dan dibangun paradigma pemikiran baru yang lebih berdimensi *al-ma'qūl*. Oleh karena itu wajar jika dalam *Khurāfat al-Mītāfisīqā* Zaki banyak menyerang pemikiran takhayyul- metafisika yang menurutnya banyak berkembang di kalangan pemikir dan pelaku tasawuf.

****

56 Fuād Kāmil, *Madkhal*, 49.

8

TURĀS ZAKI DALAM DISKURSUS KEISLAMAN KONTEMPORER DAN TAWARAN BARU

A. *TURĀS* ZAKI DALAM DISKURSUS KEISLAMAN KONTEMPORER

Pembahasan mengenai posisi *turās* dalam menghadapi perkembangan jaman telah menjadi *concern* banyak pemikir muslim. Mereka menekankan bahwa umat Islam harus menggali peninggalan-peninggalan klasik untuk kemudian menjadikannya sebagai modal awal dalam memandang realitas kehidupan. Modal awal ini lantas harus diperkaya dengan perkembangan dunia yang terjadi.

Jika Hassan Hanafi membahasakannya dengan metode *at- Turās wa at-Tajdīd,* yaitu mengambil dari *turās* apa saja yang dianggap masih cocok untuk dipertahankan dan selalu membuka pintu *tajdīd.* Jika kondisi menuntut untuk dilakukan, maka al-Jabiri memulai dengan mendefinisikan *turās* (tradisi). Menurut al-Jabiri, tradisi dalam pengertiannya yang sekarang tidak dikenal di masa Arab klasik. Kata "tradisi" diambil dari bahasa Arab *"turās",* tetapi di dalam al-Quran tidak dikenal *turās* dalam pengertian tradisi kecuali dalam arti peninggalan orang yang telah meninggal. Karenanya yang dimaksud *turās* (tradisi) menurut Jabiri adalah sesuatu yang lahir pada masa lalu, baik masa lalu kita atau orang lain. Masa lalu itu bisa jauh atau dekat dan ia selalu berada dalam konteks ruang dan waktu. Tradisi adalah produk periode tertentu yang berasal dari masa lalu dan dipisahkan dari masa sekarang oleh jarak waktu tertentu.

Setelah itu, Jabiri mencoba menjembatani antara realitas tadisi Arab dengan modernitas yang dialami bangsa Barat. Walaupun Jabiri mengakui bahwa modernitas Eropa mampu menjadi representasi kebudayaan "universal", tetapi modernitas Eropa tidak mampu menganalisis realitas kebudayaan Arab yang terbentuk jauh di luar dirinya. Menurutnya, konsep modernitas utamanya adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi. Karena modernitas adalah upaya melampaui pemahaman tradisi yang terjebak dalam tradisi ini, untuk mendapatkan sebuah pemahaman modern dan pandangan baru tentang tradisi.

Karena itu, gagasan modernitas bukan untuk menolak tradisi, atau memutus masa lalu. Melainkan untuk meng-*up grade* sikap serta pendirian dengan mengandaikan pola hubungan kita dengan tradisi dalam tingkat kebudayaan "modern". Karena itu, konsep modernitas adalah usaha dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi. Modernitas adalah sebuah keharusan bagi seorang intelektual–selain diri sendiri–supaya dia mampu menjelaskan segenap fenomena kebudayaan serta tempat di mana modernitas muncul. Sehingga modernitas yang demikian ini, menjadi sebuah pesan dan dorongan perubahan dalam rangka menghidupkan kembali pelbagai mentalitas, norma pemikiran beserta seluruh apresiasinya.

Adapun Zaki Naguib Mahmud memetakan *turās* klasik menjadi 2 bagian, *al-Ma'qūl* (*rasional logic*), dan *al-La Ma'qūl* (*non rasional logic*). Jika *Ma'qūl* adalah standar umum yang dapat dirujuk genealoginya oleh siapapun yang berkeinginan menemukannya, maka *al-la Ma'qūl* adalah jalur khusus yang hanya dapat diikuti oleh sebagian kecil umat manusia.[1] Keduanya merupakan kekayaan pemikiran Islam. Sayangnya umat Islam dalam perjalanannya terpaku hanya kepada yang *la Ma'qūl*. Sementara yang *Ma'qūl* seakan tenggelam oleh definisi-definisi sufistik yang melangit.

Bila *turās* Islam terbagi menjadi *al-Ma'qūl* dan *al-lā Ma'qūl*, sementara umat Islam banyak terjebak dalam area *al-lā Ma'qūl,* maka realitas ini adalah kritik untuk semua pihak agar bangun dan bangkit. Umat Islam seharusnya membaca *turās* sebagai sebuah metode dan cara pandang, tidak terjebak ke dalam hal-hal detail yang teknis. Sebab masing-masing masa memiliki *trend* jamannya sendiri-sendiri.

1 Zaki menuangkan ide ini dalam karya-karyanya, seperti *Al- Ma'qūl wa al-Lā Ma'qūl fī Turātsinā al-Fikrī, Tajdīd al-Fikr al-'Arabī,* dan lainnya.

B. TAWARAN BARU PEMIKIRAN FILSAFAT ISLAM; BUAH PERJALANAN PANJANG PEMIKIRAN ZAKI

1. Cara Pandang Baru tentang Dualisme

Filsafat adalah tingkatan upaya menggeneralisasikan. Filsafat berusaha mengembalikan individu-individu nilai perilaku dan berbagai macam ilmu pengetahuan ke dalam satu puncak yang untuh dan hukum yang umum.[2] Baik generalisasi ilmiah atau generalisasi filsafat, keduanya tidak berasal dari langit. Keduanya berasal dari apa yang terjadi di bumi. Ilmu pengetahuan atau sains mengambil hukum dan kaidahnya dari kejadian-kejadian nyata di kehidupan sehari-hari. Begitu juga dengan filsafat, ia mengambil prinsip-prinsipnya dari hukum ilmu pengetahuan. Baik ilmuwan atau filsuf tidak menutup telinga mereka atau menutup mata mereka dari realita yang nyata. Jika ada hukum sains atau prinsip filsafat yang tidak menyentuh kehidupan nyata, maka kita akan mengesampingkannya karena ia hanya sebatas omongan belaka.

Dari sini, tugas filsafat adalah mengeluarkan apa yang tersembunyi dari ide, keyakinan, dan keputusan-keputusan. Lalu memindahkan dari tempat persembunyian menuju tempat yang jelas dilihat. Dengan memperjelas makna filsafat, akan membantu umat untuk membedakan, misalnya, antara sejarah dengan filsafat sejarah, antara bahasa dengan filsafat bahasa, antara politik dengan filsafat politik, dan lain sebagainya. Sejarah misalnya, bertugas meriwayatkan apa yang telah terjadi. Sedangkan filsafat sejarah, ia akan menggali apa yang terjadi di balik peristiwa, barangkali peristiwa tersebut terjadi berdasarkan satu prinsip dan alasan. Misalnya, dasar tersembunyi di balik peristiwa sejarah adalah "akal kosmik" yang membuat peristiwa terjadi dan mengarahkan ke tujuan yang diinginkan. Atau katakanlah, bahwa dasarnya adalah perseteruan yang terjadi di antara lapisan-lapisan masyarakat dan sebagainya. Hal-hal tersebut tidak bisa dikatakan sejarah, melainkan filsafat sejarah. Sama halnya dalam bahasa dan filsafat bahasa. Bahasa adalah simbol-simbol yang dipakai untuk mengungkapkan kata-kata atau membuat tulisan, sesuai dengan susunan dan tata bahasa yang benar. Apabila menggali ke balik susunan-susunan bahasa, maka dapat menemukan akar-akar yang menjadi asal di mana aturan dan susunan itu muncul. Bahasa

2 Mahmud, *Tajdīd Al-Fikr,* 259-262.

Arab misalnya, lebih memprioritaskan *isim* (kata benda) atas *fi'il* (kata kerja) dan huruf. Buktinya, setiap kalimat lengkap harus mencakup isim, tapi tidak harus ada *fi`il* atau *huruf*. Ini bisa di tafsirkan bahwa orang Arab sangat menaruh perhatian dengan "benda" daripada hubungan dan kaitan yang ada di antara benda-benda tersebut.

Kalau ini adalah makna filsafat, lantas mungkinkah membedakan antara filsafat Arab dengan filsafat non-Arab. Bukankah filsafat adalah pencarian terhadap asas tersembunyi dalam kehidupan manusia baik intelektual maupun perilakunya, tidak memandang kebangsaan Si Pencari? Apakah jika dua orang ahli biologi, misalnya meneliti sesuatu dari alam baik hewan atau tumbuhan, lantas dikatakan penelitian salah satunya adalah penelitian Arab sedangkan yang lain non-Arab.

Tugas para filsuf adalah mengeluarkan cara pandang manusia yang berbeda-beda dalam memandang manusia, alam dan Tuhan. Dari sana, muncullah filsafat dengan segala macam warnanya, bersumber dari kebangsaan si filsuf yang juga berbeda-beda. Ada filsafat Inggris, ada Filsafat Prancis, dan sebagainya. Ini berarti umat Arab boleh memiliki sikap tersendiri dalam menilai manusia, alam dan Tuhan.[3]

Para pendahulu sebenarnya memiliki pandangan filosofis tersendiri, sedangkan kita sekarang di abad modern tampaknya masih mentransmisi aliran filsafat dari Eropa dan Amerika. Umat sekarang tidak memiliki ruang lagi untuk berpikir bagi diri sendiri dengan cara sendiri. Bisakah kita menghasilkan produk filsafat murni Arab? Para filsuf India Modern sangat memiliki kaitan yang erat dengan budaya Barat. Budaya Barat menyatu dengan filsafat India, menghasilkan sikap yang mengatakan bahwa manusia adalah individu yang menjadi bagian dari keseluruhan yang meliputinya.[4]

Dunia filsafat di Eropa dan Amerika sekarang bisa dibagi ke dalam tiga sektor besar. Ada sektor Anglo-Saxon yang mencakup barat laut Eropa, sebagaimana mencakup Amerika Serikat. Mereka disibukkan oleh filsafat epistemologi. Dengan filsafat, meskipun mereka sangat berselisih faham satu sama lain, mereka mencoba menguraikan pengetahuan sehingga bisa membimbing mereka kepada sumber primer pengetahuan tersebut.

3 Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 263.

4 *Ibid.,* 266.

Ada sektor yang mencakup bagian Barat Eropa; Prancis dan Jerman khususnya, yang disibukkan oleh filsafat eksistensialisme, bukan epistemologi. Sedangkan sektor Barat Eropa, disibukkan oleh permasalahan masyarakat dan bagaimana membangunnya kembali dari awal.[5]

Para pengkaji filsafat kemudian mengambil dan setuju dengan pikiran-pikiran yang berasal dari aliran tersebut. Ketika dihadapkan dengan produk filsafat sendiri, mereka meragukannya. Atau bahkan lebih memilih berpaling dari masa ini dan apa yang ada di dalamnya, lalu menghempaskan diri ke pojokan sejarah dan menjadikan hal itu kajiannya. Ada yang mempelajari filsafat Islam klasik, ada juga yang mempelajari filsafat Yunani, dan begitu seterusnya. Hal tersebut bukanlah sebuah cela, bahkan sebuah kewajiban akademik. Tapi kita juga membutuhkan orang yang memakai piranti analisanya untuk bisa mencapai akar-akar pemikiran, lalu melahirkan filsafat yang mewakili sikap umat ini terhadap masa modern dan segala macam problematikanya.

Jika produk filsafat para pendahulu adalah permasalahan antara wahyu dengan akal mengenai kebenarannya. Hasil utamanya adalah bahwa kedua sumber tersebut berasal dari satu hakikat yang sama. Dari sana, tidak ada kontradiksi antara apa yang ada pada keyakinan agama dengan nalar akal. Maka di masa ini, menyaksikan kemunculan perseteruan pemikiran baru yang lahir dari situasi dan kondisi zaman, kita harus memiliki sikap terhadapnya. Geliat perselisihan pemikiran yang paling penting sejak abad silam dan masih dirasakan sekarang adalah menemukan cara yang bisa menyelaraskan antara ilmu-ilmu modern yang sejarah menghendakinya berkembang di Eropa dan Barat dengan tradisi intelektual Arab-Islam. Atau dengan kata lain, titik permasalahan sekarang terletak pada bagaimana cara mempertemukan antara ilmu pengetahuan dan manusia.[6]

Barat sendiri telah gagal dalam mempertemukan dua sisi tersebut. Barat memang memiliki ilmu pengetahuan, tetapi kehilangan "manusia"nya. Ini bisa dilihat dalam sastra di Eropa atau Amerika sekarang di mana sastra merupakan cerminan manusia dan apa yang

5 *Ibid.,* 267.

6 *Ibid.,* 269.

dirasakan oleh perasaannya terlihat apa yang dirasakan manusia berupa kebosanan, bingung, dan teralienasi. Di sana, manusia memang merasakan masa ilmu pengetahuan di setiap urusannya, tetapi ia tidak menemukan ruang kosong untuk dirinya yang membuatnya nyaman. Dengan tanpa merendahkan posisi harta, ilmu, atau kekuasaan, yang diinginkan adalah pentingnya menambahkan sesuatu terhadap hal-hal tersebut, yaitu nilai-nilai moral dan keindahan yang menjadikan manusia semakin benar-benar menjadi manusia.[7]

Keinginan untuk memadukan dua sisi inilah yang terbesit dalam benak bangsa Arab sekarang. Seperti upaya yang dilakukan Muhammad Abduh dan pemikir-pemikir lainnya. Abduh berusaha untuk meletakkan tradisi keagamaan dalam kacamata modern. Abduh ingin memadukan dua sisi yang berlainan tersebut. Begitu juga yang dilakukan al-'Aqqād ketika memakai dua budaya, Eropa dan Arab dalam satu tumpangan. Selaras dengan usaha Tāha Husein yang mengkritik sastra Arab klasik lewat kacamata pemikiran modern. Tujuan mereka sama, yaitu membuat jiwa dan materi berangkulan.[8]

Tapi yang disebutkan itu lebih kepada kesusasteraan, lalu bagaimana dengan filsafat? Umat sekarang ini lebih memilih mengkaji mazhab, pemikiran, dan segala sesuatu yang lebih kepada pemaparan sejarah saja, daripada membentuk sesuatu yang baru dan inovatif.

Jika dilihat apa yang tersimpan dari alam pemikiran umat Islam, akan didapati prinsip dualisme yang membagi entitas ke dalam dua bagian. Keduanya tidaklah sama. Yaitu Yang Mencipta dan makhluk, yang diciptakan. Jiwa dan materi, akal dan badan, absolut dan parsial, yang azali dan yang baru, atau kalau boleh mengatakannya, kedua hal itu adalah langit dan bumi.

Dalam diskursus filsafat, prinsip dualisme tidak bisa dipisahkan dari sosok Plato dengan konsepnya mengenai "dua dunia". Menurut Plato, dunia terbagi dalam dua dimensi: *pertama*, dimensi materi (jasmani), mencakup benda-benda yang dapat dijangkau oleh panca indra. Sifat dasar dari dunia materi adalah selalu berubah.[9] *Kedua*, dunia non-materi atau yang disebutnya dengan "dunia absolut". Dunia absolut

7 *Ibid.,* 271.

8 *Ibid.,* 272-273.

9 K.Bertens, Sejarah Filsafat Yunani (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 131.

mencakup ide-ide sempurna yang bersifat objektif, dan terlepas dari subjektifitas pemikir. Berbeda dengan dunia jasmani, dunia ide berada di luar jangkauan indrawi manusia.

Dalam konstruksi filsafat Plato, prinsip dualisme hampir-hampir mewarnai seluruh aspek pemikiran filsafatnya. Apalagi jika dikaitkan dengan bagaimana ia menyusun ajarannya tentang manusia, prinsip dualisme begitu kuat dalam memberi warna. Hal ini yang kemudian memunculkan banyak respon dari para filsuf lain, seperti yang dikemukakan oleh K. Bertens:

> "…Plato tidak berhasil menerangkan manusia sebagai kesatuan yang sungguh-sungguh, tetapi memandangnya sebagai "dualitas': suatu makhluk yang terdiri dari dua unsur yang kesatuannya tidak dinyatakan. Dan memang begitulah pendapat Plato. Tubuh dan jiwa tidak merupakan kesatuan."[10]

Gagasan Plato mengenai dua "dunia" telah melahirkan gagasan tentang "pengenalan" yang olehnya dibagi menjadi pengenalan akan Ide-ide dan pengenalan tentang benda-benda jasmani (indrawi). Bagi Plato, pengenalan terhadap suatu objek akan selalu memiliki sifat-sifat yang sama dengan objeknya. Artinya, jika suatu objek yang dikenali bersifat teguh, jelas, tak berubah, dan abadi, maka pengenalannya pun bersifat demikian. Pengenalan seperti ini adalah jenis dari pengenalan akan ide-ide. Ia tidak terpengaruh oleh hukum-hukum perubahan dan kebaharuan. Objeknya juga tidak mengalami perubahan, statis dan mutlak.

Adapun pengenalan jenis kedua, yakni pengenalan tentang benda-benda jasmani yang sebenarnya memiliki sifat sama dengan objeknya, dinamis, selalu mengalami perubahan. Namun karena ia tidak mampu menghasilkan kepastian, maka Plato menganggapnya lebih rendah dan menyebutnya hanya sebagai *doxa* (pendapat, *opinion*).

Ketika menjelaskan tentang manusia, prinsip dualisme tampak dalam pembagiannya terhadap manusia menjadi jiwa dan badan. Menurut Plato, jiwa ada sebelum kelahiran terjadi (praeksistensi jiwa). Ketika proses kelahiran terjadi, maka jiwa turun dan menempati tubuh. Namun demikian, meski jiwa dan tubuh telah menyatu dan saling terkait secara harmonis, keduanya tidak dapat dianggap

10 *Ibid.,* 139.

sebagai kesatuan yang hakiki. Jiwa dan tubuh tetaplah dua hal yang berbeda, sedangkan kesatuan yang terjadi antara keduanya tidak lebih dari sebuah aksiden.[11] Dalam kesatuan aksidental tersebut, posisi jiwa jauh lebih utama dari badan. Sebab jiwa adalah simbol dari kepastian dan absolutisme, sementara badan adalah cermin dari ketidakpastian dan kesementaraan. Model berpikir dualistik Plato seperti ini adalah yang paling tua dikenal dalam sejarah filsafat mengenai dualisme.

Menurut Zaki, dualisme Platonisme yang menganggap keberadaan benda dan materi bukanlah keberadaan yang hakiki, hanya sebatas gambar atau bayangan tidak bisa diterima. Dualisme, menurut Zaki harus dimaknai bahwa wujud Tuhan adalah Mutlak, Abadi. sementara semua yang ada selain Tuhan adalah nisbi, relatif dan selalu berubah. Dualisme adalah Allah yang mencipta (*khalik*) alam adalah yang diciptakan (*makhluk*).

Dalam konteks pengetahuan, Rene Descartes sering disebut sebagai filsuf pelopor yang memformulasikan prinsip dualisme. Dualisme Descartes ini kemudian disebut dengan *dualisme epistemologi sains modern*. Menurut Descartes, yang riil adalah akal sebagai substansi yang berpikir (*substance that think*) dan juga materi sebagai substansi yang menempati ruang (*extended substance*). Keduanya kemudian membentuk relasi subjek dan objek, yakni subjek bertindak sebagai penghemat sedangkan objek berada dalam posisi yang diamati. Keduanya merupakan realitas yang hanya dapat diketahui melalui observasi dan penalaran.[12]

Dalam perkembangannya, struktur dualisme[13] epistemologi Barat modern telah melepaskan sains dari teologi, melepaskan fisika dari metafisika. Immanuel Kant misalnya, adalah tokoh utama yang menghilangkan aspek metafisika sebagai sumber epistemologi karena menurutnya tidak dapat dicerna oleh panca indra. Feurbach juga telah mengganti teologi dalam ajaran filsafatnya dan menggantinya dengan antropologi. Hasilnya muncul kesimpulan aneh yang menganggap bahwa manusia adalah Tuhan dan Tuhan adalah manusia. Nietzche juga sampai pada kesimpulan bahwa Tuhan merupakan hasil khayalan

11 Leslie Stevenson dan David L.Haberman, *Sepuluh Teori Hakikat Manusia*, terj. Yudi Santoso dan Saut Pasaribu (Yogyakarta: Bentang, 2001), 144-145.

12 John Losee, *A Historical Introduction to The Philosophy of Science*, (Oxford University Press, New York: 2001), 63-68.

13 Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1976), 174.

dalam jiwa dan pikiran manusia. Dari sini kemudian beberapa pemikir Islam mengatakan bahwa sains Barat, dengan dualisme epistemologinya yang dikotomis pada akhirnya berimplikasi pada ketidakpercayaan akan adanya Tuhan (*Godless*), membingungkan (*confusion*), dan kehilangan maknanya (*meanigless*).[14]

Melalui pandangan dualisme terhadap alam, kita bisa mengambil teori khusus untuk merinci pengetahuan manusia. Jika metode ilmu pengetahuan berdasarkan penglihatan indrawi, eksperimen serta pembuktian yang baik, maka yang penting dari "bumi" hanyalah fenomena luarnya saja. Karena itu, kita tidak boleh melihat ke balik yang tampak tersebut. Karena ilmu pengetahuan tidak mengenal "apa yang ada di balik alam". Sedangkan metode "di balik realita yang bisu", seperti nilai-nilai moral, maka itu adalah hal lain. Untuk mengetahuinya, kita tidak memakai kesaksian indrawi atau eksperimen, tetapi mengandalkan pengetahuan mata hati atau *basīrah,* wahyu, atau adat dan tradisi yang berlaku pada masyarakat.

Dari sini, dualisme model ini memiliki pandangan bahwa manusia adalah dia yang menjadi individu bebas, serta bertanggung jawab atas apa yang diperbuatnya. Dari sini juga timbul teori akhlak, yang menjadikan pondasinya berupa "wajib" dilaksanakan, tidak memandang kepada manfaat yang kembali kepada Si Pelaku. Jika di Eropa dan Amerika, ilmu dan nilai (akhlak) itu tumbuh dari bumi, maka dualisme yang diusulkan akan menjadikan ilmu itu sebagai tanaman yang tumbuh dari bumi dan fenomena-nya, serta menjadikan akhlak dan nilai sebagai hujan yang turun dari langit dan wahyunya. Ilmu pengetahuan itu relatif dan berubah sesuai kemajuan zaman, sedangkan nilai keutamaan adalah mutlak, absolut. Secara pondasi dia akan tetap seperti itu, meskipun pada prakteknya ia akan berubah sesuai kondisi.[15]

Kesimpulannya, jika kita pergi ke dunia Anglo-Saxon, khususnya Inggris dan Amerika, filsafat yang umum di sana adalah filsafat yang menguraikan ilmu pengetahuan dan permasalahan-permasalahannya. Kapan ungkapan ilmiah tertentu itu bisa dikatakan benar dan kapan tidak dikatakan demikian. Tetapi filsafat ini tidak peduli dengan manusia. Ia menyerahkan urusan manusia kepada sastra dan seni.

14 Hamid Fahmy Zarkasyi, *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu* (Ponorogo, CIOS: 2007), Vii.

15 Mahmud, *Al-Ma'qūl,* 275-283.

Maka filsafat yang ditawarkan adalah bahwa kita sepakat dengan filsafat epistemologi mereka. Tetapi harus ditambahkan filsafat manusia yang hidup, memiliki hati, yang berambisi menembus batas terjauh dalam kehidupannya.

Jika pergi ke Eropa Barat, khususnya Prancis dan Jerman, filsafat di sana terlalu terfokus kepada manusia, bahkan hampir menjadikan manusia itu Tuhan di bumi. Maka kita sepakat dengan perhatian mereka terhadap manusia, tapi menjadikan manusia sebagai Tuhan di bumi bukanlah hal yang tepat, manusia cukup sebagai utusan/wakil Tuhan atau khalifah di bumi-Nya.[16] Kajian filsafat di dunia akademik Arab-Islam haruslah mengarah ke format ini, tidak terjebak di satu kutub.

Dalam konteks ini, Zaki sepertinya ingin menolak dualisme dikotomis ilmu pengetahuan dan filsafat. Islam sejatinya tidak mengakui adanya kategori dualisme sakral-profan dalam dunia pengetahuan dan filsafat.[17] Pendangan Islam mengenai *al-dunyā* dan *al-ākhirah* harus terkoneksi dan terintegrasi dalam sebuah konsep yang komprehensif, bukan tercerai dalam kategori profane-sakral atau religius-sekular. Ide tentang dualisme ala Cartesian di atas, adalah merendahkan "ilmu agama" dan benar-benar asing dalam tradisi intelektual Islam.

Dalam tradisi intelektual Islam, penolakan terhadap dualisme dikotomis ilmu pengetahuan-agama, tidak hanya dilakukan oleh Zaki. Tokoh seperti Naquib al-Attas juga melakukan hal serupa. Menurut al-Attas, sebagaimana dikutip oleh Hamid Fahmy Zarkasyi, sumber dualisme epistemologi Barat modern yang menghasilkan nilai-nilai yang juga dipengaruhi oleh prinsip dualisme mereka dalam memandang realitas. Artinya, perkembangan intelektual hanya bertumpu pada rasio dan spekulasi filosofis dan bukan pada suatu agama. Dalam hal ini ada pemisahan antara pendekatan intelektual dan pendekatan moral. Oleh karena karakter rasio sebagai piranti utama intelektualitas yang selalu berubah-ubah dan terbatas, maka makna dari realitas dan kebenaran yang dihasilkannya pun terbatas pada realitas sosial, kultural, empiris dan melulu bersifat rasional.[18]

16 *Ibid.,* 285-286.

17 Al-Attas, *Prolegomena to The Metaphisic of Islam*: *an Exposition of the Fundamental Elements of The Worldview of The Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2006), iii.

18 Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*: *Gerakan bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis*, cet. Ke-2 (Ponorogo: CIOS, 2009), 11.

Jika dikatakan bahwa antara Islam, filsafat, dan sains modern memiliki kesamaan secara epistemologis, namun ketika berbicara mengenai realitas akhir, di antara ketiganya memiliki perbedaan mendasar. "Wahyu" adalah yang membedakan ketiganya. Dalam ajaran Islam wahyu diposisikan sebagai sumber ilmu tentang realitas dan kebenaran akhir yang berkenaan dengan makhluk ciptaan dan Pencipta. Oleh karenanya, rumusan intelektual yang hanya disandarkan pada realitas rasional-Inderawi, tidak akan mampu menjangkau kedua spectrum makhluk dan *khalik* sekaligus.

Wahyu merupakan dasar metafisis untuk memahami filsafat atau sains sebagai sebuah sistem yang menggambarkan realitas dan kebenaran sudut pandang rasionalisme dan empirisme.[19] Tanpa wahyu, ilmu pengetahuan hanya akan mampu memasuki dunia "fenomena". Dikarenakan sifat dari fenomena yang selalu berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman, maka kebenaran yang dihasilkannya pun akan demikian. Tanpa wahyu, orang hanya akan sampai pada kesimpulan bahwa alam nyata adalah satu realitas yang ada. Padahal dalam Islam, ada alam lain selain dari apa yang disebut alam nyata, yaitu alam di luar jangkauan indra bersifat metafisik.

Selain Zaki dan al-Attas, Sayyed Husein Nasr mengkritik cara pandang dualisme epistemologi modern. Menurutnya, apa yang dilakukan oleh para filsuf sejak zamannya Nicolas of Cusa, Descartes hingga Hegel, dengan mengajarkan prinsip dualisme, telah mengarah pada terjadinya gerakan "anti-metafisika". Gerakan inilah yang kemudian menyebabkan terjadinya keterasingan (alienasi) hidup umat manusia abad modern. Padahal, pilar dasar dari filsafat adalah wahyu dan intuisi intelektual. Keduanya harus bekerja secara simultan sehingga dapat menghasilkan kebenaran yang bisa dipertanggungjawabkan.[20]

Dalam tradisi filsafat Islam klasik, penolakan terhadap prinsip dualisme juga terjadi. al-Farabi dan Ibnu Rusyd adalah tokoh yang secara tegas menolak prinsip, dualisme yang berakhir pada pemisahan antara wahyu dan rasio, al-Farabi menyelesaikannya melalui konsepnya tentang intelek aktif. Sedangkan Ibnu Rusyd mempertemukan keduanya lewat konsepnya bahwa wahyu mengajak dan mengajarkan untuk berfilsafat (berpikir).

19 Naquib Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1989), 9.

20 Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern* (Bandung: Pustaka-Perpustakaan Salman ITB, 1983), 52.

Perlu pembacaan yang cermat terhadap paradigma dualisme Zaki. Sebab, di satu sisi Zaki memang telah berhasil memetakan domain ilmu dan agama serta memposisikan keduanya dalam posisi yang seimbang. Dengan menempatkan agama dalam wilayah hati maka akal dapat optimal berkreasi. Namun di sisi lain, ada konsekuensi yang harus dibayar dari paradigma ini. Yaitu Zaki seolah telah menempatkan agama sebagai "barang mati" yang hanya bisa dipercaya dengan hati. Agama hanya akan menjadi semacam normativitas aturan yang tertera dalam al-Qur'ân dan terpisah dari rasionalitas manusia yang sarat dengan kepentingan. Padahal antara normativitas dan rasionalitas idealnya harus berkompromi serta bersinergi agar terwujud apa yang sering diistilahkan dengan *rahmatan lil ā'lamīn*.

Berangkat dari kekhawatiran di atas, Zaki kemudian mengkategorikan dimensi-dimensi dalam agama. Dia membedakan antara agama, beragama, dan ilmu-ilmu agama. Ketiganya, merupakan suatu hal yang berbeda, sekaligus berkaitan dan tidak dapat dikaji serta diperlakukan secara sama.

Antara agama, beragama, dan ilmu-ilmu agama harus dikaji secara berurutan sesuai dengan kronologi kemunculannya. Dari ketiganya "agama" adalah yang pertama kali harus dibahas, karena dari agama akan muncul keberagamaan (beragama). Dari keberagamaan penganutnya yang beraneka ragam baru kemudian muncul ilmu-ilmu agama.[21]

Pertama, agama. Menurut Zaki, agama adalah sesuatu yang diyakini oleh hati. Agama adalah "realitas" yang menjadi landasan ilmu agama. Agama sendiri bukan ilmu. Zaki menganalogikan posisi agama, beragama, dan ilmu agama seperti seseorang yang melihat seorang musafir yang berteduh di bawah pohon.

Dalam Analogi ini terdapat tiga realitas yang berbeda satu sama lain, akan tetapi sangat berkaitan dan tidak dapat dipisahkan, yaitu: pohon, orang yang berteduh, dan ilmu tentang pohon. Adanya pohon telah membuat musafir berteduh di bawahnya dan orang banyak yang mengkaji keberadaannya. Dari pembahasan dan kajian mengenai pohon kemudian lahirlah apa yang disebut dengan ilmu botani. Pohon itu sendiri bukanlah merupakan ilmu tapi merupakan bentuk ideal dari pohon. Objek yang menjadi kajian dan pembahasan banyak orang bukan pohon itu sendiri melainkan ilmu botani tersebut.

21 Mahmud, *Qiyām min al-Turās* (Kairo: al-Hayah al-Misriyyah al-'Âmmah li al-Kitāb, 1999), 40.

Analogi lain yang ditawarkan oleh Zaki adalah bahasa Arab. Menurut Zaki, bahasa Arab adalah sebuah realitas faktual yang bisa dibuktikan dengan banyaknya orang berbahasa Arab atau menulis dengan berbahasa Arab. Dari bahasa Arab ini kemudian dibangun sebuah ilmu tentang bahasa Arab seperti *nahwu*, *sharaf*, *badi'*, *balaghah* dan lain sebagainya. Meskipun demikian, praktik di masyarakat tidak selalu menunjukkan bahwa ketika orang berbahasa Arab pasti memakai perangkat aturan dalam ilmu bahasa Arab. Hal ini membuktikan bahwa bahasa Arab adalah sesuatu yang sama sekali berbeda dengan ilmu bahasa Arab.[22]

Kedua analogi ini menurut Zaki tidak perlu dikaji secara ilmiah, melainkan harus diyakini dari awalnya. Jika seseorang ditanya tentang apa itu pohon atau bahasa, maka dia dapat menjawab dengan menggunakan ilmu yang didasarkan pada keduanya, bukan pohon atau bahasa itu sendiri. Namun persoalannya, pada saat seseorang tidak percaya tentang pohon atau bahasa, maka bisa dipastikan dia tidak akan mampu menjawab pertanyaan tersebut. Sebab dalam konteks ini, dia tidak mengetahui kepada apa ilmu yang ditanyakan tersebut disandarkan.

Pandangan ini senada dengan pemikiran yang ditawarkan oleh Nashiruddin Ath-Thusi yang mengatakan bahwa keberadaan Tuhan, hal paling penting dalam agama adalah merupakan postulat yang harus diyakini kebenarannya. Jadi bagi pihak yang sejak awal tidak mengakui kebenaran agama, frame berpikir ini tidak cocok.

Kedua, beragama atau keberagamaan. Menurut Zaki, adalah sebuah aktivitas yang menunjukkan respons seseorang atas agama yang diyakininya. Dalam keberagamaan, seseorang dapat saja dinilai percaya (*mu'min*) atau tidak percaya (*kāfir*), tergantung responnya terhadap ajaran agama. Atau bisa jadi respon seseorang terhadap ajaran agama melahirkan penilai-penilaian lain di luar penilaian *mu'min* atau *kafir*.

Pada poin beragama, Zaki menegaskan bahwa beragama berbeda dengan agama, meskipun keduanya saling berkaitan. Hal ini penting sebab jika beragama dan agama disamakan, maka seharusnya tidak ada keragaman dalam beragama. Beragama bukan pula ilmu agama karena tidak kesemuanya dilandasi dengan proses berpikir dan

22 *Ibid.,* 144-145

mengoptimalkan peran akal. Faktanya, dalam agama muncul bermacam corak keberagamaan dan dalam konsep agama tidak semua didasarkan pada rasionalitas.

Ketiga, ilmu-ilmu agama. Menurut Zaki, ilmu agama adalah ilmu yang didasarkan pada agama dan pada keberagamaan manusia ketika merespon agama tersebut. Dengan kata lain Zaki ingin menyebut bahwa ilmu agama adalah aktivitas akal yang didasarkan pada agama.[23]

Menariknya dari konsep Zaki tentang ilmu agama adalah bahwa kebenaran dapat diverifikasi sehingga dapat dinyatakan salah atau benar, termasuk kebenaran dalam ilmu agama. Untuk memverifikasi kebenaran dalam ilmu agama, Zaki sepertinya menggunakan metode matematika. Sebuah metode yang menurutnya, meskipun seluruh proses kerjanya menggunakan potensi akal, namun permulaan dari matematika adalah sesuatu yang *indefinable* (tidak terdefinisikan), *non-rasional*. Dari sesuatu yang non-rasional inilah kemudian dibangun keyakinan mengenai kebenarannya dan diderivasi sedemikian rupa sehingga menghasilkan suatu yang rasional.

Dalam konteks ilmu agama, verifikasi kebenarannya juga mengunakan kedua langkah ini, yaitu: *pertama*, ilmu agama bermula dari premis-premis yang diyakini kebenarannya, terlepas dari rasional-tidaknya, yaitu al-Qur'ân. *Kedua*, untuk melakukan proses pembuktian, harus dilakukan upaya penarikan kesimpulan dari teks-teks otoritatif agama (al-Qur'an dan al-Hadis) yang dalam halnya menuntut kerja maksimal dari akal. Dari proses inilah kemudian lahir ilmu-ilmu tentang hukum syariat, akidah, dan lain sebagainya.

Terlepas dari beragam kritik yang dilontarkan mengenai metode verifikasinya, Zaki tetap berkeyakinan bahwa metode yang dikembangkannya sejalan dengan prinsip logika analogis dalam metode ilmiah. Baginya, watak dari metode ilmiah yang terpenting adalah didasarkan pada metode, bukan pada tema-temanya.[24] Menurut Zaki, akal mulai berperan pada titik tertentu dari hati, perasaan atau wahyu, kemudian berproses untuk menghasilkan kesimpulan. Terdapat jeda di antara aktivitas meyakini dan memikirkan keyakinan tersebut. Melalui proses ini, aktivitas akal tidak akan mengawali hati, perasaan, atau wahyu. Dengan demikian, konsep Zaki tentang ilmu agama sebenarnya

23 *Ibid.,* 152

24 Zaki Najib Mahmud, *Saqāfatunā fi Muwājahat al-'Asr* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1967), 151.

ingin menegaskan bahwa agama adalah suatu yang menjadi domain iman, sementara ilmu agama adalah konsekuensi dari adanya agama yang menjadi domain akal.[25]

Kontribusi pemikiran Zaki mengenai agama, beragama dan ilmu agama dalam konteks pengembangan pemikiran Islam adalah bahwa umat Islam sering kali rancu ketika menyikapi ketiga hal tersebut. Bahkan, ketiganya tidak jarang diperlakukan secara "asal" tanpa memperhatikan tata urut kemunculannya. Dalam hal ini, Zaki mengungkapkan fakta bahwa meskipun beragama wajib dilakukan oleh seluruh orang yang beriman, namun kenyataannya masyarakat masih banyak yang beranggapan bahwa agama menjadi milik ulama atau kalangan tertentu saja, bukan milik seluruh kaum yang beriman. Dalam tataran yang lebih praktis, kondisi ini tampak dalam proses penentuan "boleh" atau "tidak" sesuatu dilakukan. Terjadi di masyarakat adalah bahwa standar "kebolehan" atau "dilarang" menjadi prerogatif ulama untuk menentukannya, tanpa melibatkan masyarakat luas. Posisi mereka selain ulama, seolah hanya menjadi pendengar dan pemakai setiap kebijakan yang dirumuskan oleh ulama.

2. *Proyek Neo-Positivisme Logis*

Dalam sejarah filsafat, positivisme dapat dilacak fase pembentukannya sejak David Hume (1711-1776) dan Immanuel Kant (1724-1804). Adapun fase kematangan positivisme terbagi dalam dua periode, yaitu: *pertama*, periode Auguste Comte (1798-1857), John Stuart Mill (1803-1873), dan Herbert Spencer (1820-1903). *Kedua*, periode *machisme*, di mana Ernst Mach Avenarius, Person, dan Henri Poincare mempertajam gagasan dari trilogi Comte-Mill-Spenser.

Pada tahun 1922 Morits Schlick mendirikan sebuah perkumpulan yang dikenal sebagai *Vienna Circle* (*halaqah Vienna*). Dalam perkumpulan tersebut bergabung tokoh-tokoh matematika dunia seperti Waismann, Neurach, H. Feigl, F. Kaufmann dan Carnap. Pada masa *Vienna Circle* inilah positivisme menemukan bentuknya yang paling matang. Dan pada masa ini pulalah untuk pertama kali istilah positivisme dipakai oleh H. Feigl.

Vienna Circle seperinya juga menginspirasi banyak tokoh pemikir kala itu, salah satunya adalah Alfred Jules Ayer. Bahkan, melalui Ayer

25 *Ibid.,* 197

lah positivisme logis bisa berkembang secara luas di hampir seluruh wilayah Eropa, terutama wilayah yang berbahasa Inggris.

Adapun pengertian positivisme logis itu sendiri adalah sebuah aliran pemikiran yang membatasi pikiran pada segala hal yang dapat dibuktikan dengan pengamatan atau pada analisis definisi dan relasi antara istilah-istilah. Jika positivisme klasik lebih menaruh perhatian pada bidang pengaturan sosial masyarakat secara ilmiah dan adanya gerak kemajuan evolutif dalam alam, maka positivisme logis lebih memfokuskan diri pada logika dan bahasa sains. Karenanya, fungsi pokok filsafat bagi positivisme logis ialah melakukan kajian sains tentang metodologi sains dan melakukan klarifikasi sehingga kerancuan dalam penggunaan bahasa dapat dihindarkan.[26]

Terkait dengan hal ini, Ayer berpendapat bahwa pernyataan tentang objek material dapat direduksi sebagai pernyataan tentang data pengamatan yang berupa *input* yang diterima subjek dari lingkungan objek pengamatannya. Artinya, data pengamatan mungkin diperoleh dari komponen objek yang tidak dapat diamati atau tertangkap indra, tetapi melalui data pengamatan yang muncul dari lingkungan objek pengamatan.[27]

Dalam positivisme logis perhatian yang paling utama difokuskan pada masalah adanya garis demarkasi (garis batas) antara kalimat yang bermakna (*sense*) dan yang tidak bermakna (*non sense*). Para filsuf positivisme logis tidak memperhatikan kebenaran suatu ucapan, akan tetapi lebih mengutamakan makna dari ucapan-ucapan. Ada dua kategori yang dikemukakan positivisme logis untuk mengetahui suatu ucapan itu benar-benar bermakna, yaitu:

1. Suatu kalimat bisa jadi benar atau salah berdasarkan istilah-istilah yang dipergunakan. Tidak perlu adanya verifikasi, kita hanya membutuhkan analisis saja dengan berdasarkan realitas indrawi.
2. Pernyataan-pernyataan yang kebenaran atau kesalahannya tidak bisa ditentukan dengan menganalisis, tetapi hanya bisa dilakukan dengan memverifikasi fakta-fakta.

26 Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000), 862.

27 Yuana, *The Greatest Philosophers; 100 Tokoh Filsuf Barat dari Abad 6 SM – Abad 21 yang Menginspirasi Dunia Bisnis* (Yogyakarta: CV. Andi Offset, 2010), 326.

Sebagai salah seorang tokoh positivisme logis, Ayer berpendapat bahwa sebuah ucapan hanya akan bermakna apabila memenuhi unsur *observation-statement*. Artinya, pernyataan tersebut menyangkut realitas yang bersifat inderawi atau sekurang-kurangnya berhubungan dengan sesuatu yang bisa diobservasi. Untuk menguatkan pandangan ini, Ayer menawarkan prinsip verifikasi sebagai tolok ukurnya. Dengan prinsip tersebut, pernyataan-pernyataan yang tidak bisa diverifikasi dan dianalisis secara logis adalah pernyataan yang tidak bermakna. Termasuk dalam hal ini adalah pernyataan-pernyataan yang berkaitan dengan metafisika.

Positivisme logis AJ. Ayer sangat kuat sisi empirisnya. Karena itu pula dia selalu menjadikan *common sense* sebagai acuan utama dalam proses verifikasi yang ditawarkan. Dalam positivisme logis seperti ini, pengetahuan hanya akan diakui kebenarannya jika ia didasarkan pada pengalaman yang telah diobservasi sebelumnya serta dapat dilihat melalui bahasa logis dan matematis.[28]

Secara umum, kaum positivisme logis (termasuk AJ. Ayer) memandang metafisika, teologi, etika, dan estetika adalah sesuatu yang tidak bermakna. Hal ini dikarenakan semua hal tersebut tidak dapat dibuktikan secara empiris dan tidak bisa diobservasi guna keperluan verifikasi.

Model berpikir positivisme logis sepertinya juga diterapkan oleh Zaki, terutama ketika dia mencoba membangun prinsip *dualisme* dalam memandang relasi antara ilmu dan agama. Meskipun demikian, positivisme logis yang diterapkan oleh Zaki dan positivisme logis yang berkembang di dunia Barat memiliki perbedaan yang sangat mendasar. Jika positivisme logis Barat mengabaikan peran agama dan menempatkannya sejajar dengan metafisika sebagai sesuatu yang *meaningless*, maka Zaki justru berpandangan sebaliknya.

Dualisme Zaki, memisahkan hubungan ilmu dan agama keduanya dalam posisi yang seimbang dan menempati wilayahnya sendiri-sendiri. Keduanya berjalan secara pararel tanpa benturan. Ia juga menemukan paradigmanya sendiri yang berbeda dengan *paradigma* ilmu modern yang juga cenderung menafikan agama, antropomorfis, dan atheis. Juga berbeda dengan paradigma pemikiran ilmu Islam

28 Yockie Almatura, Positivisme Logis: Sebuah Kajian Singkat, http://filsafat.kompasiana. com/2011/04/10/positivisme-logis-sebuah-kajian-singkat/, diakses pada 15 April Maret 2016.

modern pada dasawarsa terakhir ini yang berusaha mengintegrasikan Islam dan ilmu modern.

Positivisme logis juga diterapkan oleh Zaki ketika menolak metafisika dalam karyanya *Khurāfat al-Mītāfīsīqā*. Akan tetapi, apa yang dilakukan Zaki ini menuai penolakan keras dari kalangan pemikir Arab-Muslim. Bahkan, Zaki menjadi tokoh paling kontroversial di Mesir kala itu. Hal ini didasarkan pada rancang bangun pemikiran Zaki yang menjadikan positivisme logis sebagai dasar argumennya.

****

9

KRITIK TERHADAP PEMIKIRAN ZAKI

Sebagai salah seorang tokoh besar dengan berbagai varian pemikirannya, keberadaan kritik terhadap Zaki Naguib Mahmud adalah hal yang wajar. Terlebih ketika Zaki menawarkan hal-hal yang dianggap baru pada masanya. Keberadaan Zaki yang merepresentasikan dua kebudayaan (Barat-Timur), memposisikan pemikirannya yang lebih banyak mengkritik pemikiran/praktik yang sudah mapan daripada mendukung. Keinginannya yang besar bertujuan untuk membawa umat Islam ke arah yang lebih baik dan maju, meski harus dengan cara-cara dekonstruktif, cukup menjadi alasan mengapa Zaki menjadi sosok kontroversial dan banyak dikritik.

Salah satu pengkritik Zaki adalah Muhammad al-Bahi yang menganggap bahwa Zaki sebagai perpanjangan tangan dari kepentingan Barat. Dengan menolak metafisika, Zaki dianggap telah mengkategorikan Tuhan sebagai sesuatu yang bersifat *takhayyul*.[1] Menanggapi kritik tersebut, Zaki menegaskan bahwa al-Bahi tidak memahami secara seksama pemikirannya. al-Bahi telah mengalami gagal paham dan kesulitan untuk membedakan antara positivisme Comte, positivisme Carnap ataupun positivisme Schlick.[2] Akibat dari gagal paham ini, seseorang akan mengalami kerancuan dalam menyikapi agama dan filsafat serta mencampur adukkan bahasa agama dan bahasa filsafat. Dengan kata lain, agama akan difilsafatkan sementara filsafat diagamakan.[3]

Dari sisi metodologis, konsep Zaki tentang *al-Ma'qūl* dan kritiknya terhadap *al-La Ma'qūl* juga memunculkan beragam reaksi dari pemikir

1 Al-Bahi, *al-Fikr al-Islāmi al-Hadīs wa Sillatuhu bi al-Isti'mār al-Gharbi*. (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), 239-246.

2 Mahmud, *Min Zāwiyah Falsafiyah* (Kairo: Dār al-Surūq, 1979), 73.

3 Mahmud, *Qiyām*, 115.

muslim lainnya. Abdūh Farrāj adalah tokoh yang paling lantang menolak positivisme logis yang dibangun oleh Zaki dalam mengkritisi dimensi *al-lā ma'qūl* atau metafisika secara umum. Pemikiran pertama yang dikritik oleh Farrāj adalah konsep kesatuan bahasa dan pikiran. Bagi Farrāj, konsep Zaki ini justru kontradiktif dengan ilmu psikologi yang dianggap oleh tokoh-tokoh positivisme logis sebagai ilmu eksakta. Psikologi menegaskan bahwa aktifitas akal seperti mengetahui, mengkonsepsi, berkhayal, mengingat dan berpikir adalah aktifitas yang terlepas dari kata-kata yang ekspresif. Dalam banyak hal seringkali tidak mampu mengungkapkan apa yang terlintas di alam pikir. Hal ini bisa menjadi bukti bahwa kata-kata dan pikiran bukan merupakan satu kesatuan.

Kritik lain yang dilontarkan oleh Farrāj adalah konsep logika positivisme tentang pembedaan antara proposisi analitik dan proposisi sintetik. Menurutnya konsep ini tidak relevan dan rancu. Hal ini disebabkan karena konsep ini tidak menggunakan parameter yang jelas. Kita ambil contoh pada proposisi analitik. Jika kaum logika positivisme mengatakan bahwa tidak memberikan informasi baru dan hanya pengulangan subjek pada predikatnya, maka pernyataan ini ternyata berlaku dalam parameter pembicara saja. Proposisi analitik yang mengatakan segitiga sama kaki mempunyai sudut 180 derajat bisa jadi merupakan proposisi sintetik pada saat pendengar atau pembaca dapat mengambil informasi yang belum diketahui olehnya tersebut. Begitu juga jika yang menjadi parameter adalah realitas, karena jika direnungkan maka ilmu eksakta juga merupakan repetisi karena proposisi yang ada adalah repetisi dari hasil pengalaman indra.

Untuk menjawab kritik-kritik tersebut, Zaki menulis karya yang berjudul *Nahw Falsafah 'Ilmiyah,* yaitu sebuah karya yang mematangkan pandangan logika positivismenya yang tertuang dalam karya *al-Mantiq al-Wad'i* dan *Khurafāt al-Mītāfisīqā.*

Sebenarnya, silang pendapat antara Farrāj dan Zaki mengenai kesatuan bahasa dan pikiran, berpangkal dari perbedaan sudut pandang di antara keduanya. Ketika Farrāj mengatakan bahwa bahasa dan pikiran tidak dapat disatukan, itu dikarenakan ia lebih memandang sisi "dalam" diri manusia. Seseorang kadang tidak dapat mengungkapkan pikirannya dengan kata-kata atau tulisan. Adapun Zaki, ketika dia mengatakan bahwa yang terucap atau tertulis dari seseorang adalah yang terpikirkan, itu dikarenakan Zaki lebih melihat dari sisi luar manusia. Namun demikian,

tidak tepat jika dikatakan bahwa Zaki menafikan ketidakterucapan sebuah pikiran. Artinya, dalam kondisi tertentu bisa saja terjadi pikiran seseorang yang tidak dapat diucapkan.

Sedangkan untuk kritik Farrāj mengenai perbedaan proposisi analitik dan proposisi sintetik adalah rancu dan tidak relevan. Sebenarnya tidak tepat karena ia tidak mendasarinya dengan studi kebahasaan yang memadai. Misalnya pada saat mengatakan bahwa proposisi: "meja itu berwarna cokelat" bukan sintetik akan tetapi proposisi analitik karena proposisi tersebut merupakan repetisi dari fakta empiris yang dilihatnya. Hal tersebut menjadi kritik yang tidak mengena pada paradigma logika positivisme.

Farrāj mungkin tidak sadar bahwa logika positivisme juga merupakan filsafat analitik yang menyelidiki kebahasaan. Jadi yang dikaji oleh pengikut aliran ini adalah bahasa yang terekspresikan. Manakala bahasa itu belum terekspresikan maka hal tersebut bukan bahasan dari aliran ini. Dari sini proposisi di atas menjadi titik tolak kajian positivisme logis sehingga tidak dapat dikatakan sebagai repetisi.

Selain Al-Bahi dan Farrāj, Nashr Hamid Abu Zayd adalah tokoh yang keras dalam mengkritik Zaki. Menurut Nashr, Zaki termasuk dalam kelompok oportunistik-reformatif ketika berwacana mengenai kebangkitan dan pembaharuan Islam.[4]

Menurut Nashr, karya Zaki yang berjudul *Hashad as-Sinin* adalah potret lengkap dari keresahan pemikiran filosofis yang membentuk perjalanan kehidupan rasionalisme penulisnya. Ketika menjelaskan "fase keempat" dari proses perjalanan pemikiran Zaki, Nashr sampai pada kesimpulan bahwa Zaki telah mengalami kekalahan sebagaimana juga terjadi pada para pegiat wacana kebangkitan atau gerakan modernisme.

Hasad as-Sinīn dianggap sebagai karya yang miskin kontribusi. Nashr menilai bahwa wacana pencerahan dan kebangkitan yang diusung oleh Zaki menawarkan banyak kontradiksi. Kontradiksi tersebut tidak hanya menyangkut cara pandang Zaki terhadap Barat-modern, tetapi juga terhadap Muslim-tradisional. Hal ini dapat dilihat misalnya pada:

1. Sikap menarik diri (pemikiran) yang sedemikian cepat ketika wacana modernis harus dihadapkan pada lawan tradisionalisnya. Nashr bahkan membahasakan sikap ini "menyerah" dan "kalah". Dalam

4 Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, alihbahasa Sunarwoto Dema (Jogjakarta: LKiS, 2003) 30

konteks Zaki, sikap menarik diri ini tampak pada saat ia menerbitkan sebuah buku berjudul *Khurāfat al-Mitāfīsiqa* pada tahun 1951. Tanpa alasan yang jelas, Zaki kemudian merubah judulnya menjadi *al-Mauqif min al-Mitāfīsiqa* pada terbitan-terbitan berikutnya.[5] Perubahan redaksi dari "khurafat" menjadi "al-mauqif" telah menunjukkan sikap menarik diri Zaki dan sekaligus mempertegas krisis nalar yang dihadapinya. Ini adalah fenomena umum yang terjadi di kalangan elit pemikir muslim.[6]

2. Dualisme intelektual. Sikap ini terjadi di kalangan intelektual muslim, di mana mereka dengan pemikiran-pemikirannya tidak mampu memunculkan perubahan hakiki dalam budaya.[7] Terdapat kontradiksi dalam tindakan dan pemikiran mereka. Antara apa yang diserukan dengan karya-karya mereka. Antara ucapan mereka dan tindakan praktisnya tidak sejalan.[8] Hal ini juga yang ditunjukkan oleh Zaki dalam banyak karyanya.

Nasr memposisikan Zaki sama seperti Hasan Hanafi dengan kiri Islamnya, dan Syahrur dalam membaca teks keagamaan. Semuanya mengakomodir kontradiksi-kontradiksi atas dasar manfaat dan kebaikan.[9] Ini merupakan cermin dari sikap eklektisisme dan justifikasi.[10] Eklektisisme (*at-taufiq*) dalam konteks ini adalah upaya memadukan antara kemajuan Barat dengan *Turās* (Islam). Tetapi akhir dari upaya ini adalah justifikasi atau memposisikan *Turās* sebagai sesuatu yang tidak dapat dirubah. Dampak dari kebiasaan eklektis-justifikatif semacam ini adalah munculnya sikap cepat menarik diri (merevisi) ketika dua entitas di atas (Barat-Islam) harus ditemu-hadapkan.

Ada hal yang menarik terkait dengan sikap Zaki dalam menghadapi beragam kritik dan hujatan terhadap dirinya. Zaki tampak tidak terlalu terobsesi agar pemikirannya diterima oleh tokoh-tokoh yang tidak setuju dengannya. Namun demikian, pada saat menjawab kritik-kritik yang berkenaan dengan keagamaan, Zaki berusaha keras meyakinkan pembacanya bahwa dia bukan termasuk golongan logika positivisme yang

5 Mahmud, *Hashad as-Sinin*, 301

6 Nasr, *Teks,* 37

7 Zaki, *Hashad*, 8, 44, 45.

8 Nasr, *Teks,* 37

9 *Ibid.*, 65

10 *Ibid.*, 64

menggolongkan agama sebagai bagian dari metafisika yang dianggap sebagai *nonsense* dan *cognitively meaningless*. Dia berusaha mengembangkan dan menyesuaikan konsep logika postivisme yang dianutnya agar keberadaan Zaki dan pemikirannya dapat diterima oleh masyarakatnya.

****

L D N U
LDNU PCNU
Purbalingga
NU
Untuk Umat
Dr. H. Supriyanto, Lc. M.S.I.
Wakil Rais Syuriyah
PCNU Purbalingga
"Menjadi Moderat itu berat...
Butuh ilmu yang berkah, jiwa yang mulia,
dan hati yang tulus."
Suported by:
RSIA
ummuhani
Pesona Puri
TOYAREKA
NU CARE - LAZISNU
PURBALINGGA
TIM SOLID
Pimpinan : K. In'amudin;
Pengisi Konten : Isro Iswanto, S.Pd.I & Khayat Nur Iman M.Pd.I;
Publikasi : Rokhmat Mualim, S.Pd.I; Humas : Edi Trisnanto, S.Sy.;
Design & Layouter : Harry Aditama

DAFTAR PUSTAKA

Abdūh, Muhammad. 1995, *Al-Islām wa an-Nasrāniyyah baina al-'Ilm wa al-Madaniyah*. Kairo: Hai'ah 'Āmmah li al-Kutub al-Masriyah.

Adonis. *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*. Jogjakarta: LKiS, 2007.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1989, *Islam and the Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: ISTAC.

Al-Hafnī, Abdul Mun'im. 1990. *Al-Mu'jam al-Falsafi*. Kairo: Ad-Dār asy-Syarqiyah.

Al-Jābiri, Mohammed 'Abid. *At-Turāts wa al-Hadatsah*. Beirut: Al-Markāz Ats-Tsaqāfi Al-'Arabiy, tt.

Al-Qardāwy, Yūsuf. 1994. *Al-Islām wal 'Almāniyah Wajhan li Wajhin*. Kairo: Dār as-Sahwah li al-Nasyr.

------.2006 *Prolegomena to The Metaphisic of Islam*: *an Exposition of the Fundamental Elements of The Worldview of The Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.

Amstrong, Karen. 2001. *Islam: A Short History*. London: Phoenix Press.

Arkoun, Mohammed. 1990. "Menuju Pendekatan baru Islam", dalam *jurnal Ulumul Qur'an*.

------. 2000, *Qadhāyā fi Naqd al-'Aql Ad-Dīniy*. Beirut: Dār At-Tāli'ah.

------. 2001, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*. Terj. Ruslani. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

------.1993 *Qadāyā fi Naqd al-Aql al-Dīnī: Kayfa Nafhamu al-Islām al-Yawm*?. Beirut: Dār al- Talī'ah.

------.1996, *Tārīkhiyyah al-Fikri al-Arabiy al-Islāmiy*. Berikut: Markaz al-Tsaqāfi al-Arabi.

Arsalān, Syakīb. 1957. *Limadzā Ta'akhkhar al-Muslimūn wa Taqaddama Ghairuhum*. Berut: Dār al-Maktabat al-Hayat.

Asari, Hasan. 1994. *Menyingkap Zaman Keemasan Islam*. Bandung: Mizan.

Assyaukany, Luthfi. 1994. "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", dalam *jurnal Ulumul Qur'an*.

------.1998, "Tipologi dan Wacana Arab Kontemporer", dalam *Jurnal Pemikiran Paramadina*.

Atjeh, Aboebakar. 1992. *Pengantar Ilmu Tarekat*. Solo: PT. Ramadhani.

Bagus, Lorens. 1976. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia.

Barbour, Ian. 2006. *Isu Dalam Sains dan Agama (Issue in Science and Religions)*. Terj.: Damyanti dan Ridwan. Yogyakarta: UIN Suka Press.

------.2002, *Juru Bicara Tuhan; Antara Sains dan Agama (When Science Meets Religion*). Terj.: E.R. Muhammad. Bandung: Mizan.

------.2005, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*. Terj.: Armahedi Mahzar. Bandung: Mizan.

Barton, Greg. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.

Baso, Ahmad. 2001. *Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam*. Dalam Jurnal Tashwirul Afkar.

Bennett, Clinton. 2005. *Muslim and Modernity*. New York, London: Continuum.

Bertens, K. 1999. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius.

El-Musa, Osamah Ali Hasan. 1997. *Al-Mufāraqat al-Manhajiyyah fī Fikri Zaki Naguib Mahmūd*. Kuwait: Matbū'at Jāmi'ah al-Kuwait

Fattāh, Imām Abdul. 2001. *Rihlah Fī Fikri Zaki Naguib Mahmūd*. Kairo: Al-Majlīs al-A'lā li ats-Tsaqāfah.

Fazlurrahman. 1984. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

------.2000. *Islam dan Modernitas*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka.

------.1984. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gaufar, Alaf. 1982. *Tantangan Islam*. Terj. Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka.

Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.

Ghazālī, Imām. 1986. *Misykāt al-Anwār wa Misfāt al-Asrār*. Beirut: 'Alam al-Kutub.

Hanafī, Hasan. 2002. *Al-Turāts, wa al-Tajdīd Mauqifunā mi al-Turāts al-Qadīm*. Al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tauzī'.

-------.2001. *Turās dan Tajdīd*. Alih bahasa Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.

-------. 1983. *Al-Islām wa al-Qadāyā al-Mu'āsirah*. Beirut: Dār at-Tanwīr li At-Tibā'ah wa an-Nasyr.

-------.1991. *Muqaddimah fī 'Ilm al-Istighrāb*. Kairo: Madbuli.

Harahap, Syahrir. 1994. *Al-Qur'an dan Sekularisasi*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana.

Hindawī, Abdul Halīm. 1424 H, *Kitāb al-'Ain li Kholīl Ahmad*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyah.

Hitti, Philip K. 2008. *History of The Arab*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi.

Huntington, Samuel P. 2009. *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*. Terj. M. Sadat Ismail. Jakarta: Qalam.

Imārah, Muhammad. 1988. *Nahdah Jadīdah ilā at-Turās*. T.P : Dār al-Qutaybah.

-------. 1989. *Ad-Daulah al-Islāmiyah baina al-'Almāniyah wa as-Sultah ad-Dīniyah*. Kairo: Dār asy-Syurūq.

-------. 1990. Muhammad. *Kaifa Nata'amal Ma'a at-Turats, Makalah Seminar*. Kairo: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islamiy.

'Iwād, Louis. 1989. *Dirāsat fī al-Hadārat*. Kairo: Dār al-Mustaqbal al-'Arabiy.

-------. 1985. *Nahnu wa at-Turāts*. Al-Maghrib: Al-Markaz ats-Tsaqāfi al-'Arabi.

------. 1991. *Takwīn al-'Aql al-'Arabiy*. Beirut: Al-markaz ats-Tsaqāfiy al-'Arabiy.

------. 2001. *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

------. 1994. *Wijhah Nazar: Nahw I'ādah Binā' Qadāya al-Fikr al-'Arabi al-Mu'āsir*. Beirut: Markaz Dirāsat al-Wihdah al-'Arabiyah.

Al-Jāhiz. 1965. *Al-Hayawān Tahqīq Abdus Salām Muhammad Hārun*. Beirut: Dār Ihyā at-Turāts al-'Arabi.

2001, Iqbal, Muhammad. "Prinsip Pergerakan dalam Struktur Islam". Dalam Charles Kurzman (ed.). *Wacana Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina.

------. 1966. *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam (The Reconstruction of Religious Thought in Islam)*. Terj. Osman Raliby. Jakarta: Bulan Bintang.

------. 1974. *The Reconstruction of Religion Though in Islam*. New Delhi: Kitab Bhaven.

Isna, Mansur. 2001. *Diskursus Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Global Media Utama.

Kāmil, Fuād. 1984. *Madkhal ilā Falsafat al-Dīn*. Kairo: al-Hayah al-Misrīyah al-Āmmah li al-Kitāb,

Kaelan. 2005. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigma.

Kurzman, Charles (ed.). 2001. *Wacana Islam Liberal*. Terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaedi. Jakarta: Paramadina.

Leslie Stevenson dan David L.Haberman. 2001. *Sepuluh Teori Hakikat Manusia*. Terj. Yudi Santoso dan Saut Pasaribu. Yogyakarta: Bentang.

Losee, John. 2001. *A Historical Introduction to The Philosophy of Science*. Oxford University Press, New York.

Lubis, Arbiyah. 1993. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh*. Jakarta: Bulan Bintang,

Madjid, Nurcholish. 2000. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.

Mahmūd, Abdul Halīm. *At-Tafkīr al-Falsafi fi al-Islām,* Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.

Mahmūd, Zaki Naguib. 1990. *'Arabiy baina Tsaqāfatain*. Kairo: Dār asy-Syurūq.

------. 1983. *Afkār wa Mawāqif* . Kairo: Dār asy-Syurūq.

------. 1990. *Budzūr wa Judzūr*. Kairo: Dār asy-Syurūq.

------. 1981. *Fī Hayātinā al-'Aqliyah*. Kairo: Dār asy-Syurūq.

------. 1993. *Fī Muftariq at-Turūq*. Kairo: Dār Asy-Syuruq.

------. 1987. *Fī Tahdīts ats-Tsaqāfah al-'Arabiyah*. Kairo: Dār Asy-Syurūq.

------. 1984. *Qiyām min at-Turāts*. Kairo: Dār asy-Syurūq.

------. 1993. *Ru'yah Islāmiyah*. Kairo: Dār asy-Syurūq.

------. 1993. *Tajdīd al-Fikr al-'Arabi*. Kairo: Dār asy-Syurūq.

------. 1987. *Al-Ma'qūl wa al-Lā Ma'qūl fī Turātsinā al-Fikri*. Kairo: Dār Asy-Syurūq.

Maskawaeh, Ibnu. 2011. *Tahdzīb al-Akhlāq: Dirāsah wa Tahqīq 'Amad al-Hilāl*. Beirut: Mansyurat al-Jamal.

Moosa, Ebramin. 2004. *Islam Progresif*. Terj. Yasrul Huda. Jakarta: ICIP.

Murād, Sa'īd. 1997. *Zaki Naguib Mahmūd Āra' wa Afkār*. Kairo: Ein li ad-Dirāsāt wa al-Buhūts al-Insāniyah wa al-Ijtimā'iyyah.

Nasr, Seyyed Husein. 1983. *Islam dan Nestapa Manusia Modern*. Bandung: Pustaka-Perpustakaan Salman ITB.

Nasution, Harun. 1986. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press.

------. 1973. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

------. 2009. *Islam Ditinjau dari berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press.

------. 1995. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan.

------. 1982. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang.

------. 1996. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Keagamaan*. Jakarta: Bulan Bintang.

------. 1979. *Pembaharuan Pemikiran Islam*. Bandung: Bulan Bintang.

Nasution, Hasyimsah. 2002. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.

Permata, A. Norma. 2001. *Metodologi Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rabi', Ibrahim M Abu. 1996. *Intellectual Origins Of Islam Resugence in The Modern Arab World*. New York: State University of New Tork Press.

Rahman, Fazlur. 1985. *Islam dan Modernity: Transformation of an Intellectual Traditional*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka.

Rolston III, Holmes. 1987. *Science and Religion*. New York: Random House,

------. 2006. *Ilmu dan Agama Sebuah Survey Kritis*. Yogyakarta: UIN Suka Press.

Rusyd, Abū al-Walīd Ibn. 1986. *Fasl al-Maqāl fī Mā Baina al-Hikmah wa asy-Syarī'ah min al-Ittisāl*. Kairo: Al-Muassasah al-Arabiyah.

Salībā, Jamīl. 1989. *Tārīkh al-Falsafah al-Arabiyyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ālamy.

Soleh, A Khudori. 2003. *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Jendela.

Sukamto. 1999. *Kepemimpinan Kyai dalam Pesantren*. Jakarta: LP3IS.

Sutopo. 2002. *Penelitian Kualitatif*. Surakarta: Sebelas Maret University Press.

Syarif, M.M. *Para Filosuf Muslim*. Terj. M. Fachruddin. Bandung: Diponegoro, t.th.

Tafsir, Ahmad. 1994. *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai James*. Bandung: Remaja Rosydakarya.

Taufik, Hakim. 2001. *"Muhamamad 'Imarah: Islam dan Urgensi Perubahan." Dalam M. Aunul Anied Shah. dkk* (ed.). *Islam Garda Depan*. Bandung: Mizan.

Taymiyah, Ibn. 1971. *Dār Ta'ārud al-Aql wa an-Naql*. Kairo: Dār al-Kutub.

Yatim, Badri. 1998. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Zaqzūq, Mahmūd Hamdi. *Ad-Dīn wa al-Falsafah wa at-Tanwīr*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, tt.

------. 1997. *Tsaqāfatunā fī Muwājahah al-'Asr*. Kairo: Hai'ah 'Āmmah li al-Kitāb.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2007. *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu*. Ponorogo, CIOS.

------. 2009. *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis*. Ponorogo: CIOS.

****

STAI SUFYAN TSAURI
MAJENANG CILACAP
STAI SUFYAN TSAURI
Selamat
atas dikukuhkannya
Dr. H.
SUPRIYANTO,
Lc., M.S.I.
sebagai
Ketua STAI Sufyan Tsauri Majenang Cilacap
Majenang, 13 Oktober 2021
www.stais.ac.id
Campus of
Local Culture

BIODATA PENULIS

Dr. Supriyanto, Lc., M.S.I., lahir di Purbalingga, 26 Maret 1974. Ia pernah belajar di MI Ma'arif NU Pasunggingan tahun lulus 1986, PP MWI Kebarongan Banyumas (Tsanawiyah) tahun lulus 1989, PP MWI Kebarongan Banyumas (Aliyah) tahun lulus 1992, S1 Fakultas Ushuluddin Univ. Al-Azhar tahun lulus 1997, S2 PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun lulus 2006, dan S2 PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun lulus 2017. Dia bekerja sebagai dosen tetap IAIN Purwokerto dan kini menjabat sebagai Wakil Rektor 3 IAIN Purwokerto.

Pengalaman organisasinya sebagai Wakil Sekretaris PCNU Kab. Purbalingga 2008–2012 dan Wakil Ketua PCNU Kab. Purbalingga 2012–sekarang. Buku yang pernah diterbitkan berjudul *Dahsyatnya Beriman Kepada Malaikat* dan *Dahsyatnya Tawakkal.* Penelitian yang pernah dilakukan berjudul "Pendidikan Tauhid di Ponpes At-Tauhidiyah Cikura Tegal" (2014), "Ajaran Tasawuf Sunan Kalijaga" (2010), dan "Konsep Tasawuf Fariduddin Attar" (Tesis, 2006). Ia tinggal di Pasunggingan RT. 26 RW. 10 Pengadegan, Purbalingga, Jawa Tengah.

STAI SUFYAN TSAURI MAJENANG
CAMPUS OF LOCAL CULTURE
PELUANG BEASISWA
1. BEASISWA SANTRI,
2. BEASISWA TAHFIDZ,
3. BEASISWA BIDIKMISI,
4. BEASISWA PRESTASI, DAN
5. BEASISWA PEMAGANGAN INDUSTRI.
TEMPAT PENDAFTARAN
Kampus STAI Sufyan Tsauri
Jl. KH. Sufyan Tsauri Po. BOX 18
Kec. Majenang Kabupaten Cilacap
Telp. (0280) 6265671
Pukul 08.00 s.d 15.00 WIB
MTs Ell Firdaus 02 Kedungreja
Jl. Raya Patimuan-Kedungreja
Kec. Sidareja Kabupaten Cilacap
Pukul 07.00 s.d 14.00 WIB
KSU AMANU SEJAHTERA SIDAREJA
Jl. Menganti RT.05 RW.03 Margasari
Kec. Sidareja Kabupaten Cilacap
Pukul 08.00 s.d 15.00 WIB
Tersedia
- ASRAMA -
PONDOK PESANTREN PEMBANGUNAN
"MIFTAHUL HUDA"
CIGARU 1 - MAJENANG - CILACAP
Fanny 0838 4259 5137
Supri 0812 2286 9805
PMB 2020
PENERIMAAN MAHASISWA BARU
GELOMBANG 1 Januari - Maret 2020
GELOMBANG 2 Maret - Mei 2020
GELOMBANG 2 Juni - Agustus 2020
KAMPUS 1 (PUSAT)
Komplek PP Miftahul Huda
Jl. KH. Sufyan Tsauri Po. Box 18
Majenang, Cilacap
KAMPUS 2
MTs Ell Firdaus 02 Kedungreja
Jl. Raya Patimuan-Kedungreja
Kedungreja, Cilacap
PROGRAM STUDI
S.1 EKONOMI SYARI'AH *
S.1 PENDIDIKAN AGAMA ISLAM
S.1 PENDIDIKAN ISLAM ANAK USIA DINI
* Hanya di buka di kampus pusat
Gelar yang akan diperoleh adalah Sarjana Ekonomi (S.E.) untuk prodi Ekonomi Syari'ah dan Sarjana Pendidikan (S.Pd) untuk prodi Pendidikan Agama Islam dan Pendidikan Islam Anak Usia Dini.
Rohim 0822 2558 9567
Martam 0813 2737 9301

VISI
"Menjadi Perguruan Tinggi Rujukan yang Sehat dan Unggul di Tingkat Nasional dalam Studi Islam Berbasis Budaya Lokal pada Tahun 2033."
MISI
1. Menyelenggarakan pedidikan yang sehat dan unggul dalam studi Islam berbasis budaya lokal.
2. Menyelenggarakan penelitian yang sehat dan unggul dalam studi Islam berbasis budaya lokal.
3. Menyelenggarakan pengabdian masyarakat yang sehat dan unggu dalam studi islam berbasis budaya lokal.
REKONSTRUKTIF
INKLUSIF
INOVATIF
PMB 2020
PROFIL KAMPUS
STAI SUFYAN TSAURI adalah perguruan tinggi yang kompeten dengan memiliki ijin operasional sesuai dengan SK Dirjen Pendis No. Dj.I/302/2008.
STAI SUFYAN TSAURI memiliki fasilitas gedung yang representatif dan ditunjang dengan ruang perkuliahan yang menggunakan sarana multimedia, sehingga mempermudah dalam proses perkuliahan.
STAI SUFYAN TSAURI memandang perlu melakukan pengembangan bidang pendidikan dengan memberikan pelayanan pendidikan tinggi untuk menghadapi persaingan global.
PEMBIAYAAN
Biaya Persemester
Jenis Pembayaran | Kampus 1 | Kampus 2
1. Registrasi | 150.000,- | 150.000,-
2. Kemahasiswaan | 150.000,- | 150.000,-
3. SKS/ Semester | 850.000,- | 850.000,-
4. SPP/ Semester | 800.000,- | 850.000,-
Jumlah | 1.950.000,- | 2.000.000,-
Biaya yang harus di bayar pada semester 1 (awal masuk non semester)
Jenis Pembayaran | Rincian Pembayaran
1. Pengembangan Kampus | 1.500.000,-
2. Kartu Mahasiswa, NIRM & Perpus | 150.000,-
3. PBAK | 250.000,-
4. Sumbangan Perpustakaan | 100.000,-
5. Jas Almamater | 200.000,-
Jumlah | 2.200.000,-
1 Setelah dinyatakan lulus tes ujian seleksi, wajib membayar biaya daftar ulang sebesar 50% dari total biaya, maksimal 1 (satu) minggu setelah pengumuman;
2 Sisa 50% dari total biaya bisa diangsur 2x, yakni 25% sebelum UTS dan 25% sebelum UAS atau langsung lunas sebelum UTS.
3 Pembayaran dilakukan melalui Rekening Bank Syari'ah Mandiri (BSM) a.n STAIS Majenang dengan nomor rekening 7119318402
TENGA PENDIDIK
STAI Sufyan Tsauri memiliki tenaga pendidik lulusan S2 dan S3 universitas ternama, baik dalam maupun luar negeri yang kompeten dibidangnya.
SYARAT PENDAFTARAN
1. Mengisi formulir pendaftaran
2. FC Surat Tanda Lulus (STL) / Ijazah yang dilegalisir sebanyak 3 lembar;
3. FC SKHUN yang dilegalisir sebanyak 3 lembar;
4. Fotocopy KTP 1 lembar berjejer;
5. Menyerahkan Foto Ukuran 3x4 2 helai;
6. Membayar uang pendaftaran sebesar Rp. 200.000,- (dua ratus ribu rupiah);
8. Semua berkas dimasukan stofmap warna hijau.
Follow Us
STAI SUFYAN TSAURI
@STAISMAJENANG
@STAISMAJENANG
0858 1484 71171

YAYASAN KYAI HAJI SUFYAN TSAURI
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SUFYAN TSAURI
STAIS
MAJENANG

TURĀS
DALAM PANDANGAN
Zaki Naguib Mahmud

Dalam konteks sejarah, Islam pernah berada pada posisi terdepan dalam hal kemajuan umatnya. Namun ketika berbicara pada ranah "kekinian" jejak-jejak kemajuan tersebut seolah sirna oleh ketertinggalan umat Islam dewasa ini yang seperti terputus sama sekali dengan sejarah kejayaannya di masa lampau. Beberapa teori dan ide telah lahir dari banyak pemikir muslim untuk mengangkat kembali peradaban Islam. Salah satunya adalah ide mengenai pembaharuan *(tajdīd)* dan bersikap adil terhadap peninggalan masa lalu (*turās*). Zaki Naguib Mahmud adalah salah seorang tokoh yang selalu istiqāmah menyeru agar umat Islam bangkit dan mengubah pola nalarnya. Bangkit dari ketertinggalan dengan mengubah pola nalar yang sangat bias takhayul dan menjadi kemampuan berpikir kritis, rasional, dengan tanpa menghilangkan nilai-nilai luhur yang ditinggalkan oleh masa lalu.

Dengan menggunakan logika positivisme, Zaki telah mempersiapkan dirinya untuk mencerahkan akal pikiran masyarakat, dan membuang segala yang tidak rasional dan ilmiah dalam masyarakat. Dalam konteks ini, Zaki adalah salah satu pemikir muslim yang terpengaruh oleh cara berpikir orang-orang Eropa dan berusaha menerapkannya pada masyarakat Arab muslim. Ia tidak sadar bahwa alam pikiran Eropa memiliki *background* budaya, keilmuan, dan peradaban yang berbeda dengan dunia Arab-Islam. Perbedaan kultur dan latar belakang budaya inilah yang menyebabkan upaya meng-Eropa-kan dunia Arab gagal. Zaki sendiri kemudian mundur teratur dari *frame* logika positivismenya kemudian *concern* kembali kepada tradisi dan peradaban Arab Islam sebagai wujud dari jiwa nasionalismenya.

Pemikiran yang ada di dalam buku ini berusaha menjelaskan konsep pemahaman *turās* dalam wacana keilmuan Islam Arab dan kaitannya dengan pemahaman *turās* dan pergeserannya dalam wacana keilmuan Islam Keindonesiaan, terutama pesantren salaf. Selain itu, dalam ulasan-ulasan secara rinci ada gambaran tentang kekayaan khazanah pemikiran Islam, sehingga dapat ikut memberikan informasi tentang warna-warni tafsir keagamaan. Untuk internal muslim diharapkan dapat menumbuhkan keberagamaan yang sejuk. Bagi kalangan eksternal Islam diharapkan dapat memberikan informasi positif tentang dinamika perkembangan pemikiran Islam.

STAIN PRESS PURWOKERTO

Jl. A. Yani No. 40-A, Purwokerto
Telp. (0281) 635 624, Fax. (0281) 628 250
E-mail : support@stainpress.com
stainpress2003@gmail.com
Website : http//www.stainpress.com
www.iainpurwokerto.ac.id

ISBN: 978-602-50771-4-2